●中国学术史系列



中国老学史

ZHONGGUO LAOXUE SHI

熊铁基　马良怀　刘韶军　著

福建人民出版社

中国老学史

熊铁基　马良怀　刘韶军　著

福建人民出版社

前　言

近十几年来，文化的研究异常活跃，传统思想文化重新受到社会的重视，其中，道家、道教思想文化的研究大有与儒家思想文化的研究“分庭抗礼”之势。有一批学者专心于此事：创办专门的刊物，编写专门的书籍，成立专门的研究机构，召开专门的研讨会等等，成绩十分显著。道教史已出版了好几种，专门的道家思想史也有了，分门别类的专著更是为数不少。但是，迄今为止，还没有一部专门探讨、论述老子学说发展历史的著作。

一部《老子》，字不过五千，却拥有一个博大精深的理论体系，其内容涉及到自然、社会、人事、政治、经济、文化等各个方面，故历来受到社会的重视。人们从不同的角度去探讨、研究、注释、阐发，由此而形成了一个庞大且悠长的学术流派，同时也就构成了一部老子学说史。

不同的时代，不同的学者，对《老子》有着各自不同的理解，诚如宋元之际的杜道坚所言：

> 道与世降，时有不同，注者多随时代所尚，各自其成心而师之。故汉人注者为“汉老子”，晋人注者为“晋老子”，唐人、宋人注者为“唐老子”、“宋老子”。①

以后自然也就是“明老子”、“清老子”、“近代老子”、“当代老子”了。这如此众多的“老子”与作为原典的《老子》之间，可以说既有联系，又有区别；既有继承，又有发展。而正是这种联系与区别、继承与发展的长久交织、演进，组成了老学发展的历史，且赋予了它极为丰富的内容。揭示老学的历史进程，找出老学发展的内在规律，了解老学对中国文化的影响，从而确立老学

---

① 《玄经原旨发挥》卷下。

的历史地位，这就是撰写此著的宗旨，同时也是它的任务。

既然是老学史，主要内容自然是讲历代文化人物对老子思想的理解和阐发。我们几个作者都是学历史的，现在都在专攻中国古代思想文化史，因而在研究中也有一些我们自己特别留意的地方：第一，对时代条件、发展过程特别注意。所谓汉唐老子，宋元明清老子，就是说各有其特点，而其特点又与时代的特点分不开。老学发展的过程，实际上紧密地联系着社会历史发展的过程。第二，我们写了各个时期的老学概况，有利于人们对老学发展的深入了解。第三，本书对非道家人物，甚至反对派对老子的研究和理解，也给予了一定的篇幅，以便从不同的角度来看待《老子》。第四，宋元明清之时，老学著作数量大幅度增加，其研究思路和方法也呈现出多样化的倾向，成为与占据统治地位的儒家思想相伴随的一股巨大的学术潜流，且在社会上具有较大的影响。鉴于此，本著对于这一时期的老学予以了较多的篇幅。

历代注释《老子》的著作甚多，今人严灵峰的《无求备斋老子集成初编》就收有明以前的著作140种，续编收录清代、民国时期及日本、韩国的196种，加上较易见到的《道藏》中所收诸种《老子》注本，其数量是很大的。将这些材料加以系统地研究，是一个不小的工程。我们尽力而为，对各个时期的老学代表人物和著作都多多少少提出了自己的一孔之见。尽管难以令人满意，但却为老学的研究抛了一块引玉之砖，尽了一份自己的责任。

此书秦汉以前的内容由我执笔，魏晋隋唐由马良怀执笔，宋元明清及附录由刘韶军执笔。马、刘二君所写的部分我都阅读了一遍，并略有修饰。由于是分工合作，各人的习惯不同，文风有异，所以前后的风格并不完全一致，但对于全书的整体来说，则没有大的影响。

熊铁基

目　录

第一章　老子其人其书

老学既然是研究老子之学，就得首先弄清楚老子是个什么人？《老子》是部什么书？但这两个问题，一直存在着不同看法，使老学的研究产生许多枝节。这里力求作些客观的介绍，并对有关材料提出一些看法。

第一节　老子其人

一、众说纷纭的老子

早在汉代司马迁写《史记》时就说："或曰(周太史)儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。"可见汉代已经有关于老子的不同传说了。后来，他成了道教的开山祖师——太上老君，又一度成为大唐王朝的玄元圣祖，成了神话人物，关于他的传说就越来越多了。现列举几种传说如下：

高诱注《吕氏春秋・重言》时写道："老耽学于无为而贵道德，周史伯阳也，三川竭，知周将亡，孔子师之也。"这也许就是司马迁的"或曰"之一。后来的传说就更早了，薛致玄《道德真经藏室纂微开题科文疏》云："老子生于商王武丁之九年二月十五日卯时。"这种毫无根据的传说当更不可靠了。

在许多传说中，有一条是孔子师事老子，或者说孔子问礼于老子，在孔子成为儒家的教主之后，"卫道"者难免要想否认。可

以见到的比较早的材料，是唐代韩愈在《原道》中所说："老者曰：'孔子，吾师之弟子也。'……为孔子者，习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰：'吾师亦尝师之'云尔。"确实有点愤愤不平的样子。到了宋代，有人进一步提出疑问，如叶适在《习学记言》中就说："孔子赞其（指老子）为龙，则是为黄老学者，借孔子以重其师之辞也"，并断言"教孔子者必非著书之老子，而为此书者，必非孔家所谓老聃，妄人讹而合之尔"。实际上其所谓"必"，并无可靠证据。清代考据之风盛行，对老子其人其书也进行了考证。毕沅、汪中、崔述等人，提出了不少问题进行考证。近现代许多学者，进一步展开了研究和讨论。近现代学者的研究，不能说是"卫道"，但与学者们自己的思想和主张也是分不开的。例如钱穆先生在《先秦诸子系年·跋》中说："时余治诸子，谓其渊源起于儒，始于孔子，而孔子之学见于《论语》、《春秋》。《易系》非孔子书，老子不得在孔子前。"这是结论，也可以说是先入为主之见。再如把老子列入战国百家争鸣时代的冯友兰先生，他是接着宋儒讲《新理学》的，自然尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子是一个文化传统（且不说以后如何一脉相传），所以他讲中国哲学史，主要是一部儒家思想发展史。我们说这些，并非扣帽子，而是说明一种客观的现象，仍然有点像司马迁所说："世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。"①

在20世纪二三十年代，关于老子其人其书的问题，曾有一次集中的讨论，评论的主要内容，被收入当时出版的《古史辨》第四册和第六册之中。罗根泽在该书第六册的"自序"中，比较系统地记述了自西汉以后考据老子的一些主要情况，而对当时的讨论记述得更为详细，很有参考价值。他写道："关于考据老子年代

① 《史记·老庄申韩列传》。

的文章，止第四册及此册所收，就有三十五六万言，就是有点小题大做。不要说旁观者望而却走，当事者也思而生畏。”在该书的末尾，他列了宋代、清代和当时人的二十九种见解：

（一）陈师道：老子在关、杨后，墨、荀间。

（二）叶适：著书之老子，非孔子问礼之老子。

（三）黄震：《老子》书作于隐士嫉乱世而思无事者。

（四）宋佚名：同于叶适。

（五）吴子良：著书之老子，即孔子问礼之老子。

（六）毕沅：孔子问礼之老子，即太史儋。

（七）汪中：老子即太史儋，在孔子后。

（八）崔述：春秋时有老聃，但孔子并没有向他问礼。《老子》书是杨朱之徒的伪托。

（九）牟廷相：老子在周称伯阳父，在春秋称老聃，至战国称太史儋，《老子》书作于战国。

（十）康有为：《老子》书在孔子后。

（十一）梁任公先生：《老子》书作于战国之末。

（十二）张怡荪先生：《老子》书有产于战国嫌疑。

（十三）唐立厂先生：老聃确长于孔子，《老子》书是老聃的遗言，撰成在墨、孟撰成的时期。

（十四）刘泽民先生：教孔子者是老聃，辑老聃格言为《老子》者是李耳。

（十五）张仁父先生：《老子》著作时代在孟子前后。

（十六）钱宾四先生：《老子》成书于宋钘、公孙龙同时或稍后，作者大概是詹何。至孔子问礼的老子是老莱子即荷蓧丈人。

（十七）张西堂先生：《老子》书成于《庄子·内篇》后。

（十八）黄方刚先生：老子长于孔子，《老子》书成于孔

子之时。

（十九）冯芝生先生：老聃与李耳非一人，《老子》书在孔、墨、孟之后。

（二十）张季同先生：《老子》书是战国初期的产品，老子思想在孔、墨之后，杨朱、慎到、申不害、孟子、庄子之前。老子有是太史儋的可能。

（二十一）顾颉刚先生：老聃是杨朱、宋钘以后人，《老子》书成于《吕氏春秋》与《淮南子》之间。

（二十二）胡适之先生：孔子确曾向老子问礼，《老子》书确是老子所作。

（二十三）马夷初先生：老子非战国后期作品。

（二十四）张季善先生：同于胡适之先生。

（二十五）高晋生先生：同于胡适之先生。

（二十六）叶青先生：同于胡适之先生。

（二十七）郭沫若先生：老聃确是孔子之师，《老子》书是关尹即环渊所记老聃的语录。

（二十八）谭戒甫先生：孔子问礼之老子为老莱子，即老彭；著书之老子为老聃，即太史儋。

（二十九）罗根泽：老聃即太史儋，《老子》书即太史儋所著。

以上所列，可以说是相当详尽了。首先，各家之说，大多是老子其人其书连在一起说，并且讲书的更多一些。其次，见解虽多，但归纳起来，主要有三派不同意见：

第一派认为老聃确在孔子之前，《老子》一书是老聃遗说的发挥。主张此说者，有胡适、马叙伦（即上之马夷初）、张煦、唐兰（即唐立厂）、郭沫若、高亨等人，他们都有专门的考证文章。吕振羽著《中国政治思想史》，也持此种主张。这一派主张者，有一

些比较精细的考证，考证得比较合情合理，与历史事实相符，例如唐兰作《老子时代新考》时，就注意到："考据的方法，应注重事实，而避免推想"①。事实上他的考证是比较注重事实的，只是对《史记》的《老子传》有点误解。他肯定"司马迁是深信老子和孔子同时的"，但又说："司马迁天生是一个文章家，……而没有想做信史。他喜欢网罗旧闻而不擅于考订，所以《史记》里的记事十之二三是不可尽信的。"这有点主观武断，下面将专门讨论这篇《老子传》。

第二派意见认为老子是战国时代的人，《老子》书也是战国时代的书。或说战国末，或说战国初。这一派主张是从清代开始的，梁启超 1922 年写了一篇《论〈老子〉书作于战国之末》一文，提出六个"可疑"，引起了进一步的讨论。冯友兰、罗根泽等人有具体考证。范文澜的《中国通史》和侯外庐等的《中国思想通史》也都持此说。这一派更多的是从《老子》书的方面讨论的。这在下一节，将进行讨论。

第三派也是主要讲书的，认为《老子》成书在秦汉之际。持此说者主要是顾颉刚，他 1932 年发表《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》②。这一派与讨论老子其人的问题关系不大。以上时代问题，与时代有关，还有老子究竟是谁？与老莱子、太史儋等是否一人？也有各种不同看法，或曰是，或曰非，甚或还有一些其他的推想，此类问题也是从《史记》的记载中产生的。因此，如何理解、分析《史记》的记载就是关键了。

二、关于《史记》记载的老子

关于老子其人的许多评论，都是从《史记》的记载中引申出

① 载《古史辨》第六册，上海古籍出版社 1982 年重印本。

② 载《古史辨》第四册。

来的。这就首先要从《史记》的原文谈起，好在文字不是太长，可以把主要原文全部录在这里：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字〔伯阳，谥曰〕① 聃，周守藏室之史也。

孔子适周，将问礼于老子。老子曰："子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。"孔子去，谓弟子曰："鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！"

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰："子将隐矣，强为我著书。"于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰："始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。"或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因

① 《史记索隐》及清人王念孙考证认为无此数字。

家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？

李耳无为自化，清静自正。

以上是《老庄申韩列传》中关于老子的记述，在《孔子世家》中司马迁又写道：

鲁南宫敬叔言鲁君曰：“请与孔子适周。”鲁君与之一乘车，两马，一竖子俱，适周问礼，盖见老子云。辞去，而老子送之曰：“吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言曰：‘聪明深察而近于死者，好议人者也；博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。’”孔子自周返于鲁，弟子稍益进焉。

还有《仲尼弟子列传》记载说：

孔子之所严事：于周则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产；于鲁，孟公绰。

有人认为“老子无其人”，断言“司马迁所为老子传，实亦证据无稽，不足信也”。① 可以说是主观武断，仅仅从一个“庄周之徒捏造”的“假设”出发而“论”“证”的，不必多做评论。然而，主张老先孔后且长于考证的唐兰先生也说：“司马迁天生是一个文章家，他做一篇列传，即是做一篇文章，而没有想做信史。他喜欢网罗旧闻而不擅于考订，所以《史记》里的记事十之二三是不可尽信的。”《老子传》“杂凑了许多材料，并没有加考辨”。这一说法也是不能令人同意的。且不说大多数的史学工作者都相信司马迁是我国古代的大史学家。他的主要优点和贡献之一，就是在

① 孙次舟：《跋〈古史辨〉第四册并论老子之有无》，载《古史辨》第六册。

历史文献学方面的开拓，即奠定了考据学的雏形。他面临许多不同记载，能够“择其言尤雅者”，能够“考信于六艺”，“折中于夫子”，能够“信以传信，疑以传疑，故两言之”，形成了一整套文献考辨的原则，必要和可能还进行实地考察。这些都是众所周知的。他写《五帝本纪》，考察各地关于黄帝、尧、舜的传说，“总之不离古文者近是”。他在《三代世表》序中说：

> 余读谍记，黄帝以来皆有年数，稽其历谱谍、终始五德之传，古文咸不同，乖异。

他在《仲尼弟子列传》赞中又说：

> 太史公曰：学者多称七十子之徒，誉者或过其实，毁者或损其真，钧之未睹厥容貌，则论言弟子籍，出孔氏古文近是。

总而言之，不论从他自己的表白，还是他行事的结果，他的“实录”精神是不可否认的，正如班固在写《汉书·司马迁传》时所说：

> 自刘向、扬雄博极群书，皆称迁有良史之材，服其善序事理，辨而不华，质而不俚，其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录。

这是无庸置疑的。

还是再回过头来具体谈谈司马迁关于老子的记载。

从《史记》记载看，老子的情况在司马迁时，有一些已经是传说了，而且还有一些不同的传说。但司马迁毕竟是历史学家，而且有了一套考据历史文献的原则和方法。他写的《老子传》，既有考据结论，又有存疑的记载，实事求是，是可信的。

首先，他对老子的身世和主要事迹有简单明确的记述，毫不含糊。他无疑是从一些不同传说中考证的结果。至于掺杂几个后人窜入的文字，如上述的“字伯阳，谥曰”之类，那是另一回事。

其次，对于当时主要的不同传说，他也根据“两言之”的原则记下来了。当时还有一个与孔子同时的老莱子，也是“言道家之用”的，也是孔子曾讨教过的，记上一笔，以免引起误会。在《仲尼弟子列传》中就明确指出，“孔子之所严事”者不止一人，“于周则老子”，“于楚，老莱子”等等。至于“孔子死之后百二十九年”的太史儋，“或曰儋即老子，或曰非也”。在当时“世莫知其然否”，在司马迁是不含糊的。他既肯定孔子曾问礼于老子的事实，这个晚一百多年的太史儋，当然不是老子了。但因为老子比较长寿（究竟活了多少岁也传说不一，长寿却是可以肯定的），所以会有误会。司马迁把这种误会及其由来明确指出来了。实际上，只差一句话，老莱子、太史儋都不是老子。然而，这句话也是不必要的。

第三，过去有些人说老子生在战国中、后期，还有一个重要理由，就是司马迁所记老子之世系。即老子之子是魏将宗，宗的后代假“仕于汉孝文帝”，似乎已有七八代，而孔子之后裔当时已是十三代了。这也展开了一番讨论。反对战国说者认为，两个世系八代与十三代同时也不是不可能的，更重要的是，“宗子注，注子宫，宫玄孙假”。“玄孙”可以是“远孙”[①]，那就不是七八代了。今又有人分析，《史记》“很可能是把太史儋的世系误作为老子的世系”。我们认为，关于老子的世系，司马迁本来也是当做一种传说记载的，不仅记于老莱子和太史儋之后，而且在记录这个世系之前还交代了一句：“老子，隐君子也。”说明这个世系本身也是可疑的。

---

① 《左传》僖公二十八年：“王子虎盟诸侯于王庭，要言曰：‘皆奖王室，无相害也。有渝此盟，明神殛之，俾队其师，无克祚国，及而玄孙，无有老幼。’”“玄孙”当为远孙。陈景元《道德真经藏室纂微开题》引《史记·老子传》作：“宫远孙假”。

在分析以上问题之后，可以说，司马迁《史记》中关于老子的记载本身是没有什么问题的。人们说有矛盾，是因为忽略了司马迁的某些用辞用语。有些是传说的材料，然而他对于传说是经过了考证的，既有肯定的结论，也有存疑的记载。

三、先秦文献中的老子

先秦文献中关于老子的记载，主要是《庄子》、《韩非子》和《礼记·曾子问》。由此20世纪二三十年代人们展开了许多讨论。

不少人说，《论语》、《墨子》、《孟子》中都没有提到老子，因而老子是否有其人？是不是与孔子同时的人？就值得怀疑了。这种看法显然是不妥当的。古代有些东西，有一条可靠的材料就可以说它有，但要说没有，那就很不容易。因为古代的许多文献都不是完整的，或多或少都有佚失，脱误和窜改的地方也不少。至于提不提到某人，也可能还有其他原因，不能因为没有提到，就否认其人的存在。《孟子》书中也没有只字提到庄子，《庄子》书中也没有只字提到孟子，难道可以说没有庄子或孟子吗？另外，《论语》中提到老子没有，也是一个疑问，《述而》中的“窃比于我老彭”，或谓老彭即老子，或谓是老子与彭祖。

主要的还是《庄子》一书的记载，否定老子及其与孔子同时的人认为，其他记载都是受了《庄子》的骗，而《庄子》是“寓言十九”，而“寓言”是不可靠的。这个问题值得说一说。

首先，应弄清楚“寓言”二字的意思。《庄子·寓言》说：“寓言十九，重言十七”，郭象注云：“寄之他人，则十言而九见信。”陈鼓应先生认为“非”是[①]。不知何故？我们认为郭注是符合《庄子》原意的，因为其原文中已有此解释：

---

① 参阅《庄子今注今译》第728页，中华书局1983年版。

> 寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。

为什么要假托外人来论说，也如郭象所说："言出于己，俗多不受，故借外耳。"总之，其目的是为了使人相信、接受。接着还有一个"重言十七"，有人已指出，既说十分之九，又说十分之七，是"寓言里有重言，重言里也有寓言，是交互错综的"①。庄子原文也有解释：

> 重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末，以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也。人而无人道，是之谓陈人。

庄子是为了中止争辨，而大量引用了长者的言论，并且这些长者不是徒长年齿，而是有才德学识的长者。注文所云："所重乎耆艾者，年老而有道者也。"照此看来，庄子的言论不但不是不可信的，而且是相当可信的，是很客观的。

其次，可以说，老子和孔子都是庄子所说的"耆艾"，《庄子》书中称引孔子者有四十二处，称引老子者有十九处，没有其他人有如此之多。可见庄子所借重的耆艾，称引以孔子与老子为最多。只相信孔子，老子有无其人都成问题了，这岂非怪事？唐兰曾对《庄子》中显然说到老聃和老子的十六处进行了考证，辨别了是否《庄子》原文的"真伪"，指出有些文字可能是庄子后学所作，但结论是："（子）老聃和老子是一人。（丑）老聃较在孔子前。……"② 结论是可信的，考证也比较精细。

再次，《庄子》书中讲到孔子与老子发生关系的有八次之多。

---

① 《庄子今注今译》注引张默生《庄子新释》。

② 唐兰：《老聃的姓名和时代考》，载《古史辨》第四册。

八处记载分别在内篇和外篇之中，都是关于孔子向老子问道、问礼、“语仁义”的事，不是一次，而是多次，看来不仅频繁，而且相当亲密。例如有一次：

> 孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，慹然似非人。孔子便而待之，少焉见，曰：“丘也眩与？其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。”老聃曰：“吾游心于物之初。”……①

又一次：

> 孔子问于老聃曰：“今日晏闲，敢问至道。”老聃曰：“汝齐戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掊击而知！夫道，窨然难言哉！将为汝言其崖略。”……②

栩栩如生，也许有些文学的描写，但过往亲密或者是事实。因此，才有孔子“问礼于老子”的记载。司马迁写《史记》时是经过考证的。

除开《庄子》的记载外，其他记载，特别是儒家的记载，也是可以证明老子其人的某些事迹的。例如，《韩诗外传》卷五记载说：

> 哀公问于子夏曰：“必学然后可以安国保民乎？”子夏曰：“不学而能安国保民者，未之有也。”哀公曰：“然则五帝有师乎？”子夏曰：“臣闻黄帝学乎大坟，颛顼学乎线图，……文王学乎成锡畴子斯，武王学乎太公，周公学乎虢叔，仲尼学乎老聃。此十一圣人，未遭此师，则功业不能著乎天下，名号不能传乎后世者也。”

这中间当然有一些是传说，特别尧、舜以前的人物，传说不一，例如刘向在《新序》中引用了这条记载，黄帝之师的姓名就有不同，

---

① 《庄子·田子方》。
② 《庄子·知北游》。

大坟作大真，线图作禄图。这“仲尼学乎老聃”，出自儒者之口，见于儒家的著作，应该是相当慎重的，子夏是孔子的弟子，口中之所以称仲尼，是因为对象是哀公，他不好在哀公面前称“夫子”，重要的是他把孔子当做“圣人”，是和黄帝、尧、舜、文王、周公等相提并论的。《韩诗外传》作者是西汉初传诗的一位儒者，刘向也是属于儒家的。据此可以说，汉代及其以前的儒者是承认孔子向老子学习过的。

另一儒家经籍记载了孔子和老子讲礼的一些具体内容，那就是《礼记·曾子问》，其中有四节记叙孔子引老聃的话，现引两节如下：

> 曾子问曰：“古者师行，必以迁庙主行乎？”孔子曰：“……吾闻诸老聃曰：‘天子崩，国君薨，则祝取群庙之主而藏诸祖庙，礼也。卒哭成事，而后主各反其庙。君去其国，大宰取群庙之主以从，礼也。……主出庙入庙必跸。’老聃云。”
>
> 曾子问曰：“葬引至于堩，日有食之，则有变乎，且不乎？”孔子曰：“昔者吾从老聃助葬于巷党，及堩，日有食之。老聃曰：‘丘！止柩就道右，止哭以听变。’既明反而后行，曰：‘礼也！’反葬，而丘问之曰：‘夫柩不可以反者也，日有食之，不知其已之迟数，则岂如行哉？’老聃曰：‘诸侯朝天子，见日而行，逮日而舍奠。……夫柩不早出，不莫宿。见星而行者，唯罪人与奔父母之丧者乎？日有食之，安知其不见星也？且君子行礼，不以人之亲痁患。’吾闻诸老聃云。”

另一节谈葬礼，还有一节记子夏问。这些记载完全可以证明，孔子师从老子绝非向壁虚造，再如何考辨，也难以否认。这里引的第二条记载，孔子“从老聃助葬于巷党”，以及老聃直呼其名为“丘”，说明他们有一段时间来往亲密，老子对孔子完全是老师命令学生的态度。更重要的是，以上材料谈了不少丧葬之礼，从原

则到具体细节，老子都非常熟悉，“礼也”，“礼也”，孔子都“闻诸老聃”，都“学乎老聃”。“日有食之，安知其不见星也?”老子显然也有天文学的知识。古代的老师，似乎是无所不知的，古代的学问，天文、地理、人事是相通相连的。不独老子、孔子是如此，先秦诸子也都一样，只不过学问的深浅不同罢了。思想的深刻，正是建立在这种博通的基础上的。

这里值得一提的是，孔子向老子问礼，老子和孔子谈礼，老子熟悉甚至精通古礼。也有人对此提出过怀疑，说与老子的思想不合，老子是反对礼义的。其实，这里只有一个简单的道理，那就是越是了解的人，越有资格反对，懂得越多的人，反对的理由也就越深刻。老子之于礼，也就是如此。

还有一条也值得一提，那就是孔子学乎老聃，不仅是问礼，也问道。只不过《曾子问》中只保留了一些问礼而且是问丧礼的内容，问道的内容被忽略了。《孔子家语》中有两条记载可以佐证，其《五帝》云：

> 季康子问于孔子曰：“旧闻五帝之名而不知其实，请问何谓五帝?”孔子曰：“昔丘也闻诸老聃曰：天有五行，水、火、金、木、土，分时化育，以成万物，其神谓之五帝。”

又《执辔》云：

> 子夏问于孔子曰：“商闻易之生人及万物、鸟兽昆虫，各有奇耦，气分不同，而凡人莫知其情，唯达德者给原其本焉。天一，地二，人三。……故人十月而生，……其余各从其类矣。鸟鱼生阴而属于阳，故皆卵生。……是以至阴主牝，至阳主牡矣。敢问其然乎?”孔子曰：“然，吾昔闻诸老聃亦如汝之言。”

无需具体比较，以上孔子所闻诸老聃之言，与《老子》中的思想是一致的，有些原话在《淮南子》一书中可以找到是老子的思想，

或者就是老子言论的转抄。

《孔子家语》被认为是伪书，但是过去的所谓“伪书”，多半就其作者、成书年代而言的，并非都是内容上的虚造。《孔子家语》一书被认为是魏晋时代王肃编的“古杂记”，搜集了一些儒家传习的旧说，“未有一篇无所本者”（这是攻击《孔子家语》最烈的崔述之言）。

所有以上论述都可以证明，历史上有一个老子其人，此人先于孔子，而且孔子向他学习过，具体地“问礼”、“问道”过。

第二节 《老子》其书

上一节的第一个问题中已经提到了，在众说纷纭中，有许多主张是老子其人与《老子》其书连在一起评论的。但二者并不是一回事，也是显然的。书的本身也有一些问题值得讨论，并且对后代乃至今天，书的问题比人的问题更为重要，弄清楚书本身的有关情况更为重要，下面主要抽出几个问题来作些说明。

一、《老子》的作者

如上节所述，对于老子其人其书，有许多种不同意见，但《老子》书是客观存在的，作者是谁则又可以提出一些不同的看法。如前所述，除了认为《老子》书是老子所作之外，崔述认为“《老子》书是杨朱之徒的伪托”，刘泽民认为“辑老聃格言为《老子》书是李耳”（这是把老子和李耳当成两人），钱穆认为“作者大概是詹何”，郭沫若的说法为“《老子》书是关尹即环渊所记老聃的语录”，此外也还有说“《老子》书是《丹书》”的。这些不同见解，有的还有其他人支持，20 世纪二三十年代曾展开过讨

论。詹剑峰在《老子其人其书及其道论》[1]中，列了一个专节评述各种见解，我们认为是比较全面的，比较合理的。例如他驳"詹何为《老子》书的作者之说"，举出了一个很有力的证据，那就是《韩非子·解老》中所论述的詹何：

> 前识者，无缘而妄意度也，何以论之？詹何坐，弟子侍，牛鸣于门外。弟子曰："是黑牛也，而白题。"詹何曰："然，是黑牛也，而白在其角。"使人视之，果黑牛而以布裹其角。以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣！故曰："道之华也。"……故以詹子之察，苦心伤神，而后与五尺之愚童子同功，是以曰："愚之首也。"故曰："前识者，道之华也，而愚之首也。"

这是以詹何为例来解释老子的原文，"故曰"的文字，与王弼注本小异（"前识者，道之华，而愚之始"），但与新出的帛书《老子》相同。这位"愚之首"的詹何怎么可能是《老子》的作者呢?!

类似的讨论还有很多，就不一一列举了。我们同意《老子》作者为老聃的这种看法，这是事实，或者说是本来没有问题的事实，不同看法是因"疑老"而产生的。既然有了不同主张，一是要批评各种看法，二是要说出肯定的理由，这些过去也都有人谈，似不必再多花力气去进行新的论证。我们认为，过去唐兰的考证就比较能说明问题，他的《〈老子〉时代新考》[2]有"《老子》的作者"一节，主要是引用《庄子·天下》和《韩非子》的《六反》与《内储说下六微》中的老聃之言，都可在今本《老子》中找到，从而肯定："那么，在孔子卒后二百年左右，有一本业已流传的著作和今本《老子》差不多，当时人以为是老聃的语录，这大概是很真确的事实了。"这个论定之所以可靠，因为内容无可怀疑，也与

---

① 湖北人民出版社1982年版。

② 载《学文月刊》第一卷第一期，已收入《古史辨》第六册。

《天下》作者是谁等问题无关。

肯定《老子》书作者是老子，或者叫老聃。至于老聃和李耳是不是一个人？老聃是否太史儋？等等，那是上一节的问题了。还值得指出的是，肯定《老子》书作者是老子的人，都比较客观，或者说是老子的“遗言”，或者说是他的“语录”。在这个问题上表达得最清楚的是郭沫若，他在《老聃·关尹·环渊》①一文中写道：

> 《老子》书也确是老聃的语录，就和《论语》是孔子的语录，墨子是墨翟的语录一样。特集成《老子》这部语录的是楚人环渊。环渊集成这部语录时，没有孔门弟子那样质实，他用自己的文笔来润色了老师的遗说，故尔饱和着他自己时代的色彩。这种态度在墨家弟子中也未能免，真正的墨翟遗说只有今存《墨子》书中分成了上中下三篇。……那是墨家三派所分别著诸竹帛的，但我们请把那几篇来比较一下，便可以知道那详略是怎样地不同。《论语》虽然不是孔子的手笔，《墨子》虽然不是墨翟的手笔，但其中的主要思想我们不能不说是孔子和墨子的东西。同这一样，《老子》虽然不是老聃的手笔，但其中的主要思想，仍然是老聃子的创见，秦汉以前的人都是我们的证人，汉人所提出来的老莱子和太史儋实在是不能冒牌的。

郭沫若的这一段论述，除了是否由环渊“集成”“这部语录”之外，我们认为，其他全部文字都是表达得最好最准确的。也有人曾讨论过既是语录，何以不是问答体，这是不需多讨论的。

二、《老子》成书的时间

老子其人其书的问题，关键是一个成书的时间问题。成书时

---

① 载《古史辨》第六册。又收入《青铜时代》中。

间的分歧，在上一节已经举了。这里再具体清理一下。

主张《老子》是战国时代作品的人，提出过许多理由甚至假设，其中冯友兰和罗根泽的主张曾有较大的影响。冯友兰在他的《中国哲学史讲义》中提出“孔子以前，无私人著述之事”，似乎没有举出什么根据，胡适当时就已指出来了，他在给冯友兰的信①中说：

> 当孔子生三岁时，叔孙豹已有三不朽之论，其中“立言”已为三不朽之一了。他并且明说“鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立。难道其时的立言者都是口说传授吗？孔子自己所引，如周任之类，难道都是口说而已？至于邓析之书，虽不是今之传本，岂非私人所作？故我以为这一说殊不足用作根据。

罗根泽则写了一篇很长的《战国前无私家著作说》②，文章一开头引的是章学诚“古人不著书”③ 的话，然后找证据、找原因，例如他说“战国著录书无战国前私家著作”，办法是即使有春秋时人（如老子、孔子、史鳍、邓析），则否定其人（说老子是战国时人），或否定其书（如说《论语》亦成书于战国之类）。又例如他说：“《左》、《国》、《公》、《谷》及他战国初年书不引战国前私家著作”，也是做种种符合自己假设的解释（好在他把种种材料都列举了），只是解释上不同罢了。《左传》中引了周任之言、史佚之言十来处，他认为史佚、周任“皆史官，其言必见其所修之史”，并且说“成四年引史佚之志，志即史”。有人指出：“这是错误的。试举例以证其误，张衡引‘故道志之言云，有物混成，先天地

① 《与冯友兰先生论〈老子〉问题书》，载《古史辨》第四册。

② 载《古史辨》第四册。

③ 《文史通义·易教上》。

生’。可见《道志》即《老子》书或《道德经》，《左传》引《军志》，即是后世‘兵书’。”① 的确，志是书的一般通称，如果《左传》中的《周志》、《郑志》可以说是史的话，一般所谓“志”不过是记事的书或者文章。《左传》襄公二十五年：“仲尼曰：‘志有之”。杜预注曰：“志，古书。”《庄子·逍遥游》：“《齐谐》者，志怪者也。”这个志即是指一般记载而言。再者，如詹剑峰所说：

> 或曰，周任、史佚皆史官也，故作私人著述。但反问一句，老子不是周之征藏史么？司马迁是汉之太史，他作的《史记》不是私人著作么？再反问一句：孔子并非鲁国的史官，凭什么资格居然修起《春秋》来？孔子所修的《春秋》不是私人著作么？②

看来，有些假设是经不起推敲的。先提出某种假设，然后将所有相抵牾的材料加以各种曲解，不是解决问题的办法。

除了“战国以前无私人著作”这条理由之外，主张成书于战国说者还有一些具体说法：

例如梁启超作《论〈老子〉书作于战国之末》③，就提出了六个疑问：第一，《史记·老子传》的记载，老子八代孙与后辈孔子十三代孙同时，“未免不合情理”，这一条前面已经涉及到了，当时人们就从多方面列举许多事实加以批评；第二，墨子、孟子极好批评，“何故始终不提一字”；第三，孔子向老子问礼，与五千言精神不合；第四，《史记》根据《庄子》不可靠；第五，从思想系统上论，老子的话太自由、太激烈，不大像春秋时人说的，在《左》、《论》、《孟》中找不出一点痕迹；第六，文字语气（包括

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第80—81页。
② 《老子其人其书及其道论》第81页。
③ 载《古史辨》第四册。

"王侯"、"万乘之君"等等）以及某些官名都是战国的。对于这些，过去都有具体的讨论，赞成这些看法的人，又作出一些具体的"补充"说明，反对这种看法的人，则一一进行了反驳。特别值得一提的是，当时张煦写的《梁任公提诉〈老子〉时代一案判决书》①，逐条加以反驳，虽"采用文学方式"，但梁启超也不得不承认"考证精核，极见学者态度"（虽然他"未撤回原诉"），兹举两段文字以见一斑：

查原告所称……仁义二字是《孟子》专卖品一句话……《易系辞下传》说："小人不耻不仁，不畏不义。"《左传》说："酒以成礼，不继以淫，义也；以君成礼，弗纳于淫，仁也。"仁义为并文，与老子所说"绝仁弃义"，"先仁而后义"有何不同？《史记》引周初所制谥法云："仁义之所往为王"，周初谥法篇义与此合，早以仁义联用，与老子"大道废而后有仁义"有何不同？《易说卦传》说："立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。"老子既说阴阳（如"万物负阴而抱阳"之类），又说刚柔（如"柔之胜刚"之类），为何独不能连说仁义？

原告说某诸侯在春秋后若干年始称王，才能"王侯"（《老子》或本作"侯王"）"王公"联用，那话从何见得？考吴子寿梦在《春秋》绝笔前一百零四年已称王，稍后越亦称王，楚更在春秋前称王。老子原籍与楚接壤，或后竟为楚人，岂有不知楚王？在周做官，岂有不知周王（夏商周皆称王）？何以孔子同时的老子，不会用他？《易蛊之上九》"不事王侯，高尚其事"，不是早已"王侯"连用吗？《易坎象》"王公被险以守其国"，《离象》"六五之吉离王公也"，不是"王公"连用吗？

---

① 载《古史辨》第四册。下引文见此篇。

张煦所举事实是很有说服力的，其他考辨者也多类此，看来要说春秋时有老子其人其书比较容易，要加以否定比较困难，要说什么东西没有是颇不容易的，或者你未发现，或者还会从地下冒出来。过去，如唐傅奕考校《老子》众本时，曾据“项羽妾本”，即“齐武平五年彭城人开项羽妾冢”[①] 所得之本。现在又有马王堆汉墓帛书《老子》出土。这对于曾出现的《老子》成书于西汉说，是极有力的反驳。

总而言之，我们的结论是，《老子》书是可以代表春秋时期老子思想的，其成书时间不晚于战国初年。今传本以及新出帛书本，也都难免有其后附加上去的文字，这也是几乎所有古籍都会存在的现象。

三、《老子》的版本

古籍的流传，时间愈久，问题越多，因为不断地传抄、整理、翻印，就使古籍或大或小地变样，像《老子》这样影响大的先秦古籍，尤其如此。人们广为传抄，这个进行解说，那个加以注解，有心无心抄错的，有意无意窜改的，正文注文混淆的，所有这些，使人很难看到古籍的真正原貌，历来如此。历史上常常有人追求“古本”，但很难做到。但是，版本问题，对于学术研究来说，又是一个极为重要的问题，甚至一句话、一个字的对与错、有与无，都至关重大。错了就会闹笑话，此例很多。《颜氏家训·勉学》记载：

> 江南有一权贵，读误本《蜀都赋》注，解“蹲鸱，芋也”，乃为“羊”字；人馈羊肉，答书云：“损惠蹲鸱。”（按：许多版本又误“损”为“捐”）举朝惊骇，不解事义。久后寻迹，方知如此。

---

① 彭耜：《道德真经纂注杂说》引谢守灏《老君实录》。

这不过是贻笑众人。医书方面的错字，那就会与人命相关了，这种事例也有。如中医处方有时用“饧”（麦芽糖）作药引，有的庸医就读了误本“饧”作“锡”，就要人用“锡”作引。[①] 这些，涉及版本学、校勘学等专门学问，这里就不多谈了。下面简略地谈谈《老子》的版本问题。

唐宋以来，流传较广的是王弼注本和河上公注本，但唐宋时期就有人对这两个本子有异议，而不断地在追寻原本，包括两个注本的古本。唐代傅奕的《道德经古本篇》，也是重要的古本之一。《新唐书·刘知几传》记载：

> 开元初，……（知几尝议）《老子》本无河上公注，请存王弼学。宰相宋璟等不然其论，奏与诸儒质辩。博士司马贞等阿意，共黜其言，请二家兼行，……

实际上，在唐代一直是“二家兼行”的，陆德明为王弼本作音义，傅奕古本以王弼本为依据，而颜师古注《汉书》、贾公彦疏《周礼》、李贤注《后汉书》，都引用河上公本，有的如李善注《文选》则二本兼用。从总的情况看，唐宋时河上公本流传更广一些。宋以后王弼本被认为“还古者也”，原因是河上公本并非真正战国时河上丈人之作，《汉书·艺文志》中有《老子邻氏经传》等书，而无河上公章句。《隋书·经籍志》中才说“梁有战国时河上丈人注二卷”，其所本大约是阮孝绪的《七录》。也有人认为河上公注乃汉儒所为，马叙伦作《老子校诂》时作了一番考证，他在该书《序》文中写道：

> 余检河上注曰：魂者，雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。又曰：天门，北极紫微宫。若此者，汉初犹无其说，何况战国时！又检王本，经注相检，颇多错讹复重，亦

① 参阅陆深：《俨山外集》。

弼注讹入经中而河上乃并弼注亦注之，其题箸之成尤者，则佳兵者一章是也。亦有弼注后经文始有错讹者，而河上本亦同其错讹。以此证之，盖出于王本乱离错讹之后，为张道陵学者所为。独不解晋之中世，其书已行，而诸所存晋宋前籍，顾不多及。至梁元帝《金楼子》、阮孝绪《七录》始录其书。皇侃《论语义疏》始援引其注，从可知梁世乃大行。

这个考证比较精细可信，还有其他学者也都指出，河上公本绝非战国作品，亦非汉时之作。但它也算是流传最广的古本之一了。唐宋时代在民间通行。王弼本及其注被认为是较好的本子和"古注中第一流的作品"①，但是应该指出，今行王本亦非原貌，马叙伦又说：

宋则众本杂出，率祖河上，盖以徽宗尊道，甚于唐玄。故熊克求王本至谓近世希有，久乃得之。今行王本即熊氏所得，晁说之称为近古者也。然晁氏谓弼题是书曰《道德经》，不析乎道德而上下之。而音义所依为王本，已析上篇为《道经》，下篇为《德经》。晁氏谓："常善救人故无弃人，常善救物故无弃物"，独得诸河上公本，而古本无有也，赖傅奕能辩之，今王本仍有此四句，傅本亦然，以王注及陆氏音义与河上注参核经文，则依河上本以改王本者颇多。是今王本非复晁氏所见之旧，王注原本盖已不可复睹。

因此，时代愈后，古籍的原样就越难保存，清代考证的人很多，至少是提出了许多值得注意的问题。但考证也不是纯技术性的工作，也有考证人的思想观点在起作用，这些都是在研究《老子》思想时应该注意的问题。

1974年长沙马王堆汉墓出土的一批帛书中，有甲、乙两种

---

① 参阅陈鼓应：《历代老子注书评介》，载《老子注译及评介》，中华书局1984年版。

《老子》本，这对于研究《老子》思想不能不说是一件特大的事。这出土的《老子》，无疑是今日能看到的真正的最古的《老子》本子。先秦诸子中有引《老子》原文者，但那也还可能有传抄之误的问题。所以《老子》帛书本是真正最古的，但是也要注意，它毕竟是汉代的本子（当然是汉初，这也不可忽视），而且同时就有两个不同的抄本，在研究时注意这些情况是有好处的。帛书本无疑给《老子》的研究提供了新资料，首先，哪些话有？哪些话无？哪些话究竟是怎样说的？等等。这是一切研究的基础。如上马叙伦所述，“常善救人”数句，晁说之引傅奕说古本无，等等，到底是有是无？两个帛书本都写道：

> 是以圣人（“圣”，甲本作“声”，乙本作“耶”）恒善救人（“救”，甲、乙本皆作“悚”），而无弃人，物无弃财，是谓忡（“忡”，乙本作“曳”，今本作“袭”）。

与今本相比，文字有所不同，但意思完全是一样的。这样，唐宋以来的那几句话古本有无的问题就是多余的了。河上公本虽比王本晚出，假如真的王本没有的话，那倒是王本失真了。由此看来，帛书本价值是很大的。有的先生在比较之后指出：“今本《老子》有衍文”（如三十一章“夫佳兵者，不祥之器”多一“佳”字；六十五章“民之难治，以其多智”多一“多”字）；“今本《老子》有夺文”（如今本“有无相生……前后相随”夺“恒也”二字；七十四章“常有司杀者杀”句本多一“杀”字，句前少“若民恒且必畏死”一句）；“今本《老子》有错字”；“今本《老子》句读有误”；“帛书可澄清被误解的文字”；“帛书可解决聚讼多时之文字”；等等。① 仔细比较，确实可以发现和解决不少问题，这里就

① 参阅郑良树：《论帛书本〈老子〉》，载《竹简帛书论文集》，中华书局1982年版。

不详细说了。

再就是注解本。王本、河上公本都有注，注文的本身经过反复传抄，也可能有很多问题，错、夺、衍等等情况都在所难免。注文本身也是有很大意义的，主要在两方面，一方面是对《老子》的领会和掌握，另一方面则反映作注者本人的思想，这两方面又有密切关系。例如，《老子》三章的“常使民无知无欲”，王注为“守其真也”，河上注为“反朴守淳”；二十五章的“道法自然”，河上注：“道性自然，无所法也”，王注云：

道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆。于自然无所违。

这些理解，虽只一两句话，甚至是一两个字，就掌握了《老子》“自然”的主旨，就把握了《老子》思想的真正意义，这是王弼、河上丈人（或者假借河上丈人名义的作者）对于《老子》思想的领会，或者说是接近《老子》本义的领会。

但是，另一些注文，则主要反映注者本人的思想。如王弼注三十章“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还”时说：

有道者务欲还反“无为”，故云其事好还也。

大多数注者认为“其事好还”是就“用兵”之事而言，含有“还报”或“报复”的意思①，如蒋锡昌《老子校诂》所说：

此谓用兵之事，必有不良之还报；下文所谓“师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年”也。

王弼的解释似乎与原意是不符的，但“有道者务欲还反‘无为’”这句话，似可以反映王弼的思想，反映王弼是积极主张“无为”的，这思想无疑是与其“以无为本”的思想一致的。我们研究王弼的思想时，他的《老子注》中有不少资料。

---

① 参阅陈鼓应：《历代老子注书评介》，载《老子注译及评介》。

再如河上公注也是如此，其解一章“玄之又玄”时说：

玄，天也。言有欲之人与无欲之人同受气于天。

解六章“谷神不死”时说：

谷，养也。人能养神则不死也。神谓五藏之神也：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。

此类例子颇多，其解释与《老子》原义无关，多为借题发挥，牵强附会，但是作为研究河上公本作者（不是战国时的河上丈人）的思想，倒是有一定意义的，如有的学者所指出的，“河上公注，多养生家言”，或者说“带有道教的有色眼镜去注老子”。①进而还可以看到一定历史时期的某些流派思想潮流。本书以下各章将较详细论述这方面的问题。

这些是讲注释本的意义。

总而言之，《老子》的版本问题，在老学发展史上是一个相当重要的问题，它是研究《老子》的基础，虽然涉及到许多训诂的问题，但在思想研究方面的意义也是重大的。

第三节　《老子》的基本思想

以上已经谈到，《老子》一书历来有一些不同的版本。马王堆帛书出土之后，更进一步表明，在内容、文字上历来有一些不同。但是，从总的情况看，基本思想却是相同的，可以把《老子》书作为一个整体来看，也可以把它所反映的思想作为一个整体看待。

《老子》一书号称五千文，帛书本有五千四百六十七个字，通行本不足五千字（唐代流行本四千九百九十九个字），也许是为了凑“五千文”之数，删掉了一些虚字（对比帛书本和原来通行本

① 参阅陈鼓应：《历代老子注书评介》，载《老子注译及评介》。

也确实如此)。书的字数不多，但言简意深，内容丰富，自然、社会、人事的许多方面都涉及到了，人们在介绍其思想时，或分哲学思想、政治思想、伦理思想等几个大的方面，分别进行介绍。或者分得更具体一些，包括宇宙论或本体论、认识论、政治论、战争论、人生观、修养论、知行论或实践道德论等等。人们可以从《老子》中发现辩证法、策略思想，也可以找到养生之道。再提高一步，有人说它的思想是唯心主义的，有人说是唯物主义的；有人认为它是辩证的，有人认为它是形而上学的；各有各的道理。

无论说《老子》中的什么思想，或者对某种思想进行评论，首先是根据书中的那些语言和文字，其次才是评价者个人的看法。因此，重要的是弄清那些语言、文字的本身。从全书来看，它是一种语录体，本来是否分上下篇，或者分章，那是另一回事。也许成书时就分了，也许是后来才分的。自然的段落总是有的。从现存的传本以及出土的帛书（可说是汉初的传世之本）看，有许多并不相连的段落，或者说是章节，有的段落或章节包括着几个独立的思想，也有的好几个段落或章节才有一个主要意思。而各种话语中表现出来的矛盾的思想，也确实是存在的。或者又有后来窜入的文字，或者本来就是矛盾的，这都是可能的。但并不妨碍人们学习和研究，并且作一些总体的把握和认识，也不是不可能的，因为它毕竟是一本独立的书。

既然情况比较复杂，作为介绍性的文字，我们就力求客观，全面一些，结论让读者自己去作。

一、“道”的各种意义

《老子》，又作《道德经》，或《老子道德经》。司马迁说是“上下篇言道德之意”，作为涵义大而且深的“道”、“德”二字，在书中使用的频率是较高的，“道”字出现六十九次，“德”字出现

三十三次，更不消说一些与“道”字等同的“一”、“大”、“玄”、“朴”乃至“有”、“无”等字更多。可以这样说，反映《老子》思想的就是“道德”二字，“道”字又是最根本的，所谓“孔德之容，惟道是从”[①]，大德的运作或者标志，是以“道”为转移的。历来解释“德”字，或者说“道之功也”（韩非语），或者说“道之用也”（陆德明语），或者说“道之见也”（苏辙语），现在的说法，“是道的体现”或“道的形式”[②]。

“道”字是《老子》的中心，是其特点，但“道”这个字由来甚古，并非老子的发明，一些最早的古书中都已出现过。例如《诗经》中的“周道如砥，其直如矢”[③]，这是道路之道；《说文》所谓“所行道也”，“一达谓之道”。事理、规律之类的意义，是由此而引申出来的。《书经》中也有道字，不过所谓伪古文尚书中较多，又渗有后来的思想，如《大禹谟》中之“违道以干百姓之誉”，“反道败德，君子在野，小人在位”，“满招损，谦受益，时乃天道”。这些涉及到“德”、“理”、“道德”、“规律”等等，《顾命》中的“道扬末命”也是引申义。引申义也是比较早就有了，春秋时期，有“道德”意义的“道”出现很多，例如《左传》中的“道”字使用很多，多是“道义”、“道德”的意思。例如：“天灾流行，国家代有，救灾恤邻，道也。行道有福。”[④]此乃“道义”之道。又如：“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。”[⑤]“忠”、“信”之类，属于道德范畴，不过，这里和“神”联系在一起，《正义》解释说：“道犹道路，行不失正，名之

① 《老子》二十一章。以下《老子》引文皆据陈鼓应注译本。

② 参阅陈鼓应：《老子注译及评介》。

③ 《诗经·小雅·大车》。

④ 《左传》僖公十三年。

⑤ 《左传》桓公六年。

曰道。施于人君，则治民事神，使之得所，乃可称为道矣。”古人常说“天道”、“神道”，是一种宗教性质的思想，当然有时候也有自然规律的意思，所谓“天之道”或者“神道设教”①，人们可以从两方面去发挥，一方面是宗教世界的天和神，一方面是自然规律。《老子》主要是发挥了后一方面的意义。

那么，《老子》的“道”究竟是什么意义？比较一致的看法是，有几个方面的意义。首先是作为天地万物的根源，其次是讲事物发展的规律，第三就是讲生活的准则，属于伦理道德的范围。不过看法、标准不同罢了。略分述如下：

首先，道是天地万物的本原，这一点是确定无疑的，它说：

> 道冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗。②
>
> 道生一，一生二，二生三，三生万物。③
>
> 道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。④

再就是一章的“无，名天地之始；有，名万物之母”，“无”和“有”是道的代称，是没有疑问的，似亦无任何争议。讲的也是天地万物的本原。“道”这方面的意义，不说是《老子》的独创，也是它的突出贡献，是最大的特点。

至于“道”本身又是一个什么东西呢？有几段集中描述的文字：

> 视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是

① 《易经·临》；《易经·观》。

② 《老子》四章。

③ 《老子》四十二章。

④ 《老子》五十一章。

谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。[1]

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。[2]

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。[3]

这个天地万物的本原，虽用“道”字（或者“大”字以及“一”、“无”等字）来表示，怎么也不好下一个十分明确的定义。事实上，后人虽“多为之辞”、“博为之说”，也难以讲清，也许受人们认识的限制。这个“恍兮惚兮”的“道”，到底是实体？还是虚无？在《老子》中似乎都能找到根据，于是生出了唯物与唯心的许多争论。这里暂不作明确表态，希望能有更深的研究，更合理的解释。

其次，道是事物发展的规律。《老子》中有这方面的意义，也是毋庸置疑的。

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。[4]

“天乃道”，符合自然才能符合于道。道的规律是自然的规律。

有物混成，……独立而不改，周行而不殆……强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。[5]

“周行而不殆”，循环运行而生生不息。“逝”也是讲“行”，“流行不息也”，讲道的运行规律。

---

① 《老子》十四章。
② 《老子》二十一章。
③⑤ 《老子》二十五章。
④ 《老子》十六章。

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。①

这是指掌握和运用规律而言的。而“惟道是从”②，“道法自然”③，自然也是讲规律的。此外，还具体讲了一些人事和自然的规律。如：

功遂身退，天之道也。④

为者败之，执者失之。⑤

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繟然而善谋。⑥

这些讲人事的规律。《老子》认为与自然规律是一致的。

飘风不终朝，骤雨不终日。⑦

这是专讲自然规律。

柔弱胜刚强。⑧

这是讲自然与人事共有的规律。

“道”有规律的意义，但是怎样的规律？它是怎样运行和发展的？这在上面行文中已经涉及到，更有较集中的表述，如：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。⑨

有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。⑩

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是

---

① 《老子》十四章。
② 《老子》二十一章。
③ 《老子》二十五章。
④ 《老子》九章。
⑤ 《老子》二十九章。
⑥ 《老子》七十三章。
⑦ 《老子》二十三章。
⑧ 《老子》三十六章。
⑨⑩ 《老子》二章。

以圣人抱一为天下式。①

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。②

有人说这是“对立转化”规律，是辩证法思想；有人认为非是，甚至“恰恰是《老子》的形而上学相对主义本质”。这又是见仁见智了。可以肯定地说，《老子》上述思想中有合理因素，有值得借鉴的东西。

再次，“道”有“生活准则”的意义，而且这也是《老子》中的主要内容，数量最大。所谓“道德”的“德”，就是“道”的显现和作用。它说：

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。③

以下再罗列一些具体论述看看：

持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道也。④

致虚极，守静笃。⑤

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。⑥

企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐

① 《老子》二十二章。
② 《老子》五十八章。
③ 《老子》五十一章。
④ 《老子》九章。
⑤ 《老子》十六章。
⑥ 《老子》十八章。

者无功，自矜者不长。其在道也，曰余食赘形。物或恶之，故有道者不处。①

以道佐人主者，不以兵强天下。②

善有果而已，不以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。③

物壮则老，是谓不道，不道早已。④

上德无为而无以为，下德无为而有以为。⑤

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。⑥

前识者，道之华，而愚之始。⑦

为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。⑧

无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。⑨

治人事天，莫若啬。……长生久视之道。⑨

治大国，若烹小鲜。以道莅天下，……⑩

古之善为道者，非以明民，将以愚之。⑪

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。⑫

天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。⑬

---

① 《老子》二十四章。
②③④ 《老子》三十章。
⑤⑥⑦ 《老子》三十八章。
⑧⑨ 《老子》四十八章。
⑨ 《老子》五十九章。
⑩ 《老子》六十章。
⑪ 《老子》六十五章。
⑫ 《老子》六十七章。
⑬ 《老子》八十一章。

从以上引文，可以看出，涉及到社会、政治、人生的各个方面。《老子》的许多具体论述，充满智慧，非常深刻，给后人多方面的启发。

二、道的各种特性

《老子》思想的意义及其所发挥的影响，主要还在于它描述的“道”这个字义时所突出的一些特征。

1、自然

“自然”一词在《老子》中仅数见（五处），却是一个极为重要的观念，带有根本性的意义，所以《老子》的哲学被称为“自然”哲学。最主要的是两句话：

人法地，地法天，天法道，道法自然。①

“道法自然”，道纯任自然，实际上天、地、人所取法的都是“自然”。

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。②

“道”、“德”之尊贵，就在于它不加干涉，而顺任自然。这就是一种可称之为“指导思想”的语言了。其他的话，则是具体的解说和运用，如：

悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓：“我自然。”③

希言自然。④

故飘风不终朝，骤雨不终日。⑤

这个“自然”特性，这种不加强制而顺从自然的状态，可以从自然界、社会、人事的各方面表现出来。

---

① 《老子》二十五章。

② 《老子》五十一章。

③ 《老子》十七章。

④⑤ 《老子》二十三章。

2、无为

“无为”在《老子》书中是一个更重要的观念，更有实际意义的观念，它是“自然”观念的具体化，特别是在政治思想方面的具体化，“无为”也就是顺任自然。如六十四章所说：

> 是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。

“不敢为”，不加干预，就是“无为”的本来意思。“无为”是相对“有为”而言的。七十五章说：

> 民之难治，以其上之有为，是以难治。

而五十七章说的是：

> 我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。

确实可以说，“好静”、“无事”、“无欲”都是“无为思想的写状”，“都是无为的内涵”。① 这“无为”的思想和观念，在《老子》中或明显或隐约，在很多地方表现出来。尤其是在政治问题上，表现得最为明显，以上五十七、七十五两章全是这个意思，而六十章“治大国，若烹小鲜”也是这种思想的体现。

另外，三十七章中直接把“无为”和“道”联系起来：

> 道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。

这里“无为”是就政治而言的，希望“侯王”“能守之”。并且又有“无为而无不为”的话。但是，新出土的帛书《老子》甲、乙两个本子的第一句话都是“道恒无名”，而不是“道常无为而无不为”，有人指出，帛书本应为《老子》原文，与三十二章中“道常

---

① 参阅陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，载《老子注译及评介》。

无名，……侯王若能守之”是一致的①。这个看法也许是对的。本段中下文“镇之以无名之朴”，与上之“道恒无名”更为一致，理由更为充足。注意此问题的人进一步指出：“老子谈‘无为’，谈‘无以为’，老子不谈‘无不为’。”②假如说《老子》原文中没有“无为而无不为”的话，是可能的。但说没有“无为而无不为”的思想，那就不能肯定。关键是对“无不为”如何理解？如果理解为“无所不为”，那么“无为而无不为”就是表面上“无为”，暗地里“无所不为”，那就是阴谋、权术。如果理解为一种“无为”的结果，即实际上“什么事情都做成了”，那就仍然是顺其自然而成功了。这个思想，在《老子》中是确实有的。三章中的“为无为，则无不治”就表达得很明显，按照帛书本的“使天知不敢为而已，则无不治矣”意思也是一样的。后来的人，从韩非开始，就明确强调了“无为而无不为”的思想了，不过始终是有多方面的理解和运用的。

3、虚静

道的又一个重要特性就是“虚”和“静”，这在十六章中比较明显地表示出来：

> 致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

“虚”可以说是对“道”有特性的一种描写。“守静”，是致“虚”的一种功夫，是道的虚的特性在人生、政治方面的落实，整章的文字是这个意思。这方面与“无为”是差不多的。“致虚极，守静笃”，这话又似乎来得突然。但如有的学者指出的，“这一章是根

---

①② 郑良树：《论帛书本〈老子〉》，载《竹简帛书论文集》。

据上一章不盈的意思，演绎下来的"①。这就比较自然了。因为上一章讲："古之善为道者②，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。"它做了多方面的勉强的形容，其中就有"虚"与"静"的形容，如："旷兮其若谷"、"孰能浊以静之徐清"（帛书本作"浊而静之，徐清"）等等。最后又说："保此道者，不欲盈。""盈"与"虚"是相对的，"不欲盈"就是"致虚"，只有"守静"才能达到。

在政治上，"我好静，民自正"，后来的"清静无为"的政治主张就是由此而来的。这方面，《老子》是反复论述的：

> 不欲以静，天下自正。③
>
> 静胜躁，寒胜热。清静为天下正。④

清静无为、无事、无欲等等是相关连的，一致的，反对的是急躁、烦扰、多欲等等。它认为急躁不得：

> 重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辎重，虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失根，躁则失君。⑤

它反对烦扰：

> 以正治国，………以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令⑥ 滋彰，盗贼多有。⑦

---

① 许啸天注：《老子》，成都古籍书店1988年重印本。

② "道"字或作"士"字，帛书本作"道"。从下文"保此道者"看，"道"字为是。

③ 《老子》三十七章。

④ 《老子》四十五章。

⑤ 《老子》二十六章。

⑥ 帛书本"令"字作"物"字，值得研究。

⑦ 《老子》五十七章。

那“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”的“圣人”之言正是在这段文字之后引述的。其主张什么，反对什么，以及“无为”与“清静”等的关系，在这一章中讲得比较集中，也比较清楚。它还反对多欲：

> 五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。①

“无欲”的思想是针对“多欲”提出来的，这是毫无问题的。如何看待这种思想？是否“我无欲”就会“民自朴”？那是另一回事。至于如何做到“无欲”以及“无欲”到什么程度，似乎没有明说。

4、柔弱

《老子》讲了“道”的许多特性，除了以上所说的之外，另一个重要的带根本性的特性就是“柔弱”。《庄子·天下》在描述老聃之道时说：“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”，可见“柔弱”这个表象特征是十分突出的。《老子》本文中，理论性的概括是四十章的一段：

> 反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。

每一句话都是理论的概括，后两句涉及到天地万物的起源和本体，与一章“有名万物之母”的观点是一致的，讲的是超现象的形上之道。而前两句则是对“道”的特性的描述。“反者道之动”，讲“道”是运动的，与二十五章所说“大曰逝，逝曰远，远曰反”相同。但究竟如何解说为好，这里不多说它。“弱者道之用”，是值得认真解释的一句。仅仅译成“道的作用是柔弱的”②，恐怕远远不够，甚至不当。它应该首先是讲道的特性，如《庄子·天下》的

---

① 《老子》十二章。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》第 225 页。

描述"为表"，然后才讲它的柔弱发挥作用。这句话比较好的具体的解说，可以引用如下一说：

弱，是顺的意思。道是最虚，最静，最柔顺，从来不自做主张，违抗万物的生理。但我们须知他的弱，是要养成万事万物的真理，虚怀谦退，不逞主观的意气，才能明白天地间至公至正的大道。这是有主张的弱，有作用的弱，不是柔弱无能的弱。因此，天道最弱，也是最强。任你如何有大势力的人物，总不能够违背天道。你若逆天行事，便要得到天道最后的裁判。好似水一般。水是最柔，也是最刚，水最仁慈，能利润万物；但你若违背了水性，便有洪水之灾，能淹没高山大地，伤害无数生命。我们从这上面，可以知道天道的弱，正是他的作用，所以说弱者道之用。①

这个解释讲得很清楚，比较全面，与《老子》的原意是相符合的。《老子》的这个思想，是从观察和分析自然与人生的现象而得出来的，它说：

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。②

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。③

观察分析的结果，得出"柔弱胜刚强"④ 的结论。甚而至于说："天下之至柔，驰骋天下之至坚。"⑤《老子》之尚柔或者说贵柔，话

---

① 许啸天注：《老子》。
② 《老子》七十六章。
③ 《老子》七十八章。
④ 《老子》三十六章。
⑤ 《老子》四十三章。

有些过头了，但也是有一定道理的，并且是有针对性的，上文“兵强则灭，木强则折”已经提到了。还有，它是与“无为”思想紧密相连的，上引四十三章文之后接着就写道：“无有入无间，吾是以知无为之有益。”

5、不先、不争

与“无为”思想一致，与尚柔思想一致，《老子》中还有大量“不先”、“不争”的思想，这也被认为是道的特性。关于“不先”，它说：

> 我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。……不敢为天下先，故能成器长。……舍后且先，死矣！①

不先是为了“成器长”，这个道理，《老子》也进行了阐述：

> 江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。②

不先、处下、不争等等，都只是手段、策略，其结果是“后其身而身先，外其身而身存”③，最终目的是要达到“天下莫能与之争”。因此，“不争”的思想和“无为”的思想一样，不是不为，而是有所为：

> 上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。……夫唯不争，故无尤。④

像水一样“不争”，就近于“道”了。“不争”是作为“道”的一

---

① 《老子》六十七章。

② 《老子》六十六章。

③ 《老子》七章。

④ 《老子》八章。

种特性的。

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋。天网恢恢，疏而不失。[1]

王弼注云："天唯不争，故天下莫能与之争。"

天之道利而不害，人之道为而不争。[2]

这可以说是一句总结性的话了。"不争"不是放弃，还是要"为"，要像"天之道利而不害"那样去"为"。与"不争"思想一致的，还有"不有"、"不言"、"不私"、"不长"、"不召"等等思想，都被认为是绝对的自然法则，是"天之道"。

三、如何领会和应用《老子》的思想

以上就是《老子》一书的基本思想，简而言之，就是一个"道"字（包括"德"字在内的"道"），然后是"道"的各种意义，再然后就是"道"的各种特性。书中还有许多论述政治和人生的格言，也都是由"道"的基本思想引申和发挥出来的。我们着重的是比较客观地介绍，而没有做过多的评议（当然又不可能完全不反映自己的看法和思想倾向）。因为唯物与唯心、辩证和形而上学等等，争议很多，分歧很大，这里尽量作一客观的介绍。

《老子》五千文，可以说是格言，思想内容非常丰富。用现代人文科学来划分，有哲学思想，其中又包括本体论、认识论、辩证法等等；有社会政治思想，包括社会政治理想、社会法则理论、国家学说、政治策略等等；有伦理思想，包括人性论、道德论、处世哲学等等；有经济思想；有军事思想；有美学思想；有养生之道；等等。在各种专门史中，几乎都可以立专章专节进行论述。但

① 《老子》七十三章。

② 《老子》八十一章。

可以这样说，一半是《老子》书中的格言，一半是学《老子》者个人的体会和发挥。这也是不足为怪的，任何思想都是如此，不过有的高深，有的肤浅，所谓见仁见智，境界、水平等等不同罢了。下面举例说明。

关于哲学、政治等方面的思想讨论得很多，唯物、唯心之类的见解都反反复复地在讨论，这些就不说它了。且从争论较少的方面来谈谈。

先说说经济思想。较大的思想史和有的思想通史，都列有《老子》中经济思想的专节。的确，《老子》中不少格言，是直接与经济思想有关的，在有些问题上还不只是一句两句，可以说是有比较系统的思想，如对于财富的看法和态度，就很明显：

> 不贵难得之货，使民不为盗。①
>
> 难得之货，令人行妨。②
>
> 绝巧弃利，盗贼无有。③
>
> 少则得，多则惑。④
>
> 知足者富。⑤
>
> 身与货孰多？……多藏必厚亡。故知足不辱。⑥
>
> ……财货有余，是谓盗夸。⑦
>
> 我无事而民自富。⑧
>
> 我有三宝：……二曰俭，……俭故能广，……舍俭且广，

---

① 《老子》三章。

② 《老子》十二章。

③ 《老子》十九章。

④ 《老子》二十二章。

⑤ 《老子》三十三章。

⑥ 《老子》四十四章。

⑦ 《老子》五十三章。

⑧ 《老子》五十七章。

……死矣。①

不难看出，《老子》对于财富基本上是持否定态度的，甚至认为财富（货、物等等）是万恶之源，这无疑是对社会上物欲横行的一种反动，它由此而提出“去奢”、“崇俭”的思想。这些都明显是经济思想，意义也是比较明确的。但另外有些话，是否属于经济思想，那就在于人们如何体味了。例如：

生而不有，为而不恃，长而不宰。②

有的著作写道：“这是氏族公社社会的生产原则。义释为：生产而不私有，劳动而不占有劳动成果，至于反映到阶级关系，虽有氏族长者，然并未发生统治权的作用（宰），或并未发生统治阶级（弗居。按：“长而不宰”一句在二章为“功成而弗居”）”③。这无疑是作者的看法和体会，有的著作写得比较客观：“把这句话应用到社会经济制度上来，就是说，人们从事物质资料的生产，但并不要占有生产资料及其产品。”④讲的是“应用”，这是比较合适的，因为其本意是就“道”字而言的，“道生之，德畜之”，是讲“道”或者“德”生长万物而不据为己有，兴作万物而不自恃己能，长养万物而不为主宰。这就是所谓“玄德”，如何引申其义，那是另一回事了。

再谈谈美学思想。虽然没有经济思想的内容多，也不是一般思想史会讲到的，但美学思想史、文学理论史著作等等也往往有专章专节，那是因为它的思想确实曾在这个领域里发生影响。《老子》中有一些格言是直接与美学思想有关的，如二章的“天下皆知美之为美，斯恶已”，有的认为无美恶是《老子》的根本思想；

① 《老子》六十七章。
② 《老子》五十一章。
③ 侯外庐等：《中国思想通史》第一卷，第280—281页，人民出版社1957年版。
④ 胡寄窗：《中国经济思想史》（上），第211页，上海人民出版社1962年版。

有的则认为《老子》是承认美的存在，一种只能心领神会、难以名字称谓的存在。这样，前者可以引申为《老子》根本否定美，甚至反对文化和文学艺术等等；后者则从中看到了辩证思想。《老子》中的许多格言是需要人们意会的。历代的文学家，现今的美学家，可以从中见到许多美学的东西，可以见到阴柔之美，浑沦、恍惚之美妙①，等等。“大音希声”这一句，也是与美学思想有直接关系的，如何领会呢？钱锺书《管锥编》分析说：

> 按《庄子·天运》：“无声之中，独闻和焉”，即此意。……强为之容，则陆机《连珠》：“繁会之音，出于绝弦”，白居易《琵琶行》：“此时无声胜有声”，其庶几乎。……寂之于音，或为先声，或为遗响，当声之无，有声之用。是以有绝响或阒响之静，亦有蕴响或酝响之静，静故曰“希声”，虽“希声”而蕴响酝响，是谓“大音”。乐止响息之时太久，则静之与声若长别远睽，疏阔遗忘，不复相关交接。《琵琶行》“此时”二字最宜着眼，……此境生于闻根直觉，无待他根。②

《管锥编》中这种联系中外的分析颇多。例如论《老子》一章时写道：

> 词章之士以语文为专门本分，托命安身，而叹恨其不足以宣心写妙者，又比比焉。陆机《文赋》曰：“恒患意不称物，文不逮意”；陶潜《饮酒》曰：“此中有真意，欲辩已忘言”；《文心雕龙·神思》曰：“思表纤旨，文外曲旨，言所不追，笔固知止”；黄庭坚《品令》曰：“口不能言，心下快活自省”；古希腊文家（Favorinus）曰：“目所能辨之色，多于语言文字所能道”；但丁叹言为意胜；歌德谓事物之真质殊性非笔舌能

---

① 参阅敏泽：《中国美学思想史》第一卷《先秦美学思想》，齐鲁书社1987年版。
② 《管锥编》第二册，第449—450页，中华书局1979年版。

> 传。聊举荦荦大者，以见责备语文，实繁有徒。要莫过于神秘宗者。彼法中人充类至尽，矫枉过正，以为至理妙道非言可喻，副墨洛诵乃守株待兔、刻舟求剑耳。《庄子·秋水》谓："言之所不能论，意之所不能察致者"，即《妙法莲华经·方便品》第二佛说偈之"止，止不须说！我法妙难思"，亦即智者《摩诃止观》卷五之"不可思议境"。《法华玄义》卷一下所谓"圣默然"，西方神秘家言标目全同，几若迻译。《老子》开宗明义，勿外斯意。心行处灭，言语道断也。[①]

此虽分析"道可道，非常道。名可名，非常名"时的议论，但举的文学艺术的例子，涉及的是美学思想。又例如在论述《老子》十四章"惚恍"之时写道：

> 游艺观物，此境每遭。……韩愈《早春呈水部张十八员外》之一："天街小雨润如酥，草色遥看近却无"（参观李华《仙游寺》："听声静复喧，望色无更有"）；司空图《诗品·冲淡》："遇之匪深，即之愈稀"，又《飘逸》："如不可执，如将有闻"；曹元宠《卜算子·咏兰》："著意闻时不肯香，香在无心处"；辛弃疾《鹧鸪天·石门道中》："似有人声听却无"；梅曾亮《游小盘谷记》："寂寥无声而耳听常满"，又《钵山余霞阁记》："市声近寂而远闻"；罗斯金(Ruskin)描摹名画(Turner："Babylon")中风物有云："天际片云，其轮廓始则不可见，渐乃差许意会，然后不注目时才觉宛在，稍一注目又消失无痕"；近人论"自由诗"所蕴节奏云："不经心读时，则逼人而不可忽视；经心读时，又退藏于密"。立言各有攸为，而百虑一致，皆示惟恍惟惚。《文子·精诚》篇所谓"远之即近，

① 《管锥编》第二册，第408页。

近之即疏”，是矣。①

这些举例可以说明：第一，《老子》思想有相当的普遍的意义，它的许多格言，都在不同时间、不同地区、由不同的哲人用相似或相近的语言文字表达出来；第二，《老子》思想有相当的深刻性，它的许多格言，可以说是“至理妙道”；第三，《老子》的确有美学思想，它的美学思想与文学艺术理论中的意境说有密切的关系；第四，上述有些古代名句、有些古代文艺理论家，可以断言是受了《老子》思想影响的，例如上面提到的《文心雕龙·神思》中还说：

是以陶钧文思，贵在虚静，疏瀹五藏，澡雪精神。

这话可说是《老子》思想的影响，因为后两句直接来源于《庄子·知北游》：

老聃曰：汝齐戒，疏瀹而心，澡雪而精神。

明确在文艺理论中使用“虚静”概念可以说是从《文心雕龙》开始，它就直接来源于老庄。当然，虚静思想在艺术领域中的应用，还可以推得更早，东汉蔡邕在《笔论》中说：

夫书先默坐静思，随意所适，言不出口，气不盈息，沉密神彩，如对至尊，则无不善矣。

要求在书写之前，屏声静气，冷静思考，沉入到书法意象中去。蔡邕是否受过老庄的影响，还找不到明显的证据，《后汉书》本传上只说他“少博学”，“好辞章、数术、天文，妙操音律”，等等，这本身也就已经离经叛道了，而“辞章”之类，不会不读老庄的，他那个时代，已是一个老庄开始流行的时代。这些就不多说了。

以上仅就经济和美学两个方面稍加论述，《老子》思想内容之丰富，影响之深远，或可见其一斑。最后强调一点，谈《老子》的基本思想，首先要力求客观，切忌“各逞私意，阴为笔削”，今日

---

① 《管锥编》第二册，第432—433页。

"附为笔削"是不可能了，也不会有人去做。但历史上有意无意这样作的人是有的，这就对研究《老子》思想制造了不少困难，也是值得今日研究中加以注意的。当然，如何领会《老子》的思想，仁者见仁，智者见智，那是不可避免的，也是正常的。一部老学发展史，主要也就是讲一个如何领会、发挥、应用《老子》思想的问题。

第四节 《老子》的思想渊源

老子被认为是道家的创始者，《老子》书是道家思想发展的主要根据。但并非说《老子》思想从天而降（如某些道教文献说的那样）的。看看它对古代思想的继承和发展，对于了解《老子》也是很重要的。

一、《老子》的述古

《老子》明确地承认自己思想与古代思想的继承关系，十四章说：

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

清人严复说得好：

执古二语，与孟子"求故"同一意蕴。科哲诸学，皆事此者也。吾尝谓老子为柱下吏，又享高年，故其得道，全由历史之本。读执古、御今二语，益信。[①]

因此他把许多内容都说成是解释古人的思想行为，如说"古之善为道者"如何如何？"是以圣人"如何如何？以及"故"如何如何？等等。虽然有不少是他自己的发展和创造，但他有点像孔子所说

① 《老子道德经评点》，上海商务印书馆1935年版。

的那样："述而不作，信而好古"，只有很少几处把他自已摆进去，如五十三章：

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。

七十章：

吾言甚易知，甚易行。

大多是解释和引用古人之说。因此，《老子》中引用了不少古人、古书之说，有的明白标出了，有的未标明但原文相同，类似的更多，下面就分别举例：

首先，明引古人之说者。如二十二章：

古之所谓"曲则全"者，岂虚言哉？

四十一章：

故建言有之：明道若昧；进道若退；夷道若纇；上德若谷；……

一般解释"建言"均为"立言"，指古之立言者。高亨说："《建言》殆老子所称书名也"①，也是值得参考的意见，因为接下去好像是摘引的一些名言，而且是比较系统的、经整理过的名言，这出自一书是很可能的。又如五十七章：

故圣人云："我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而自富；我无欲，而民自朴。"

"无为"、"好静"、"无事"、"无欲"这样重要的思想，《老子》明确说是圣人之言，"故圣人云"，帛书本作"是以〔圣〕人之言曰"。六十九章：

用兵有言："吾不敢为主而为客；不敢进寸而退尺。"

《左传》昭公二十一年：

《军志》有之：先人有夺人之心，后人有待其衰。

---

① 《老子正诂》，古籍出版社 1956 年版。

“用兵有言”和“《军志》有之”的语法相似，所引内容思想相连，《老子》所引“用兵者”之言，当亦《军志》之类。七十八章：

> 是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”

这“圣人”所云看来在春秋时还颇为流行。《左传》宣公十五年记载：

> 宋人使乐婴齐告急于晋，晋侯欲救之。伯宗曰：“不可。古人有言曰：‘虽鞭之长，不及马腹。’……谚曰：‘高下在心，川泽纳污，山薮藏疾，瑾瑜匿瑕。’国君含垢，天之道也。君其待之。”乃止。

伯宗不能算圣人，但他说“国君含垢，天之道也”，证明此看法是较流行的，所以用“谚曰”来证明。《老子》则直引某圣人之言。

以上皆明言引古人之说者。

其次，《老子》之言论有本之于《诗》、《书》、《易》等古书者①，文字相同，或极相似。兹举例如下：

《老子》九章说：

> 功遂身退，天之道也。

《河上公章句》作：

> 功成，名遂，身退，天之道。

并且解释说：

> 言人所为，功成、事立、名迹、称遂，不退身避位，则遇于害，此乃天之常道也。譬如日中则移，月满则亏，物盛则衰，乐极则哀。

此类思想在中国古代也几乎是众所周知的了。《史记·范雎蔡泽列传》记载蔡泽对范雎大讲功成身退的道理，旁征博引，既引“语

① 参阅詹剑峰：《老子其人其书及其道论·老子的述古》。

曰：日中则移，月满则亏"，又引"《书》曰：成功之下，不可久处"。《老子》之文，显然是述古。又如三十六章：

将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。

此文之所本，有战国时人任章所称引的《周书》曰[①]：

将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑予之。

又有《吕氏春秋·行论》引《诗》曰：

将欲毁之，必重累之；将欲踣之，必高举之。

六十四章云：

慎终如始，则无败事。

《左传》襄公二十五年引《书》曰：

慎始而敬终，终以不困。

此文唐人孔颖达的《正义》作了一个很好的解释：

《尚书·蔡仲之命》云："慎厥初，惟厥终，终以不困。"此所引者，盖是彼文学者各传所闻，而字有改易，或引其意，而不全其文，故不同也。

以上所引《老子》所本之《诗》、《书》，文字不同者当亦合此解释。也有的可能是《诗》、《书》之逸文。再有如七十九章的：

天道无亲，常于善人。

《后汉书·郎颉传》记载学《京氏易》的郎颉引《易》曰：

天道无亲，常与善人。

又《尚书·蔡仲之命》云：

皇天无亲，唯德是辅。[②]

或者《易》、《书》皆有此意义的文字。

---

① 《战国策·魏策》及《韩非子·说林》均有记载。

② 《左传》僖公五年引《周书》同，杜预注云："周书，逸书。"

另外，有人举出《金人铭》亦为古书，为《老子》所继承，所谓《金人铭》，是指孔子观太庙时所见一金人背上之铭文。《说苑·敬慎》记其事[1] 曰：

孔子之周，观于太庙。右陛之前有金人焉，三缄其口，而铭其背曰：……孔子顾谓弟子曰："记之！此言虽鄙而中事情。《诗》曰：'战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。'行身如此，岂以口遇祸哉！"

此事之可靠性似无可怀疑，因为《说苑》虽"皆录遗闻佚事"，然古籍"多赖此以存"[2]。从事情本身看，没有伪造的必要，那么所记的《金人铭》大体也是可靠的。孔子说"此言虽鄙"，他并不完全同意其思想，实即所谓"道家"的思想（当时尚无道家），所录铭文表示得十分清楚，其文曰：

古之慎言人也，戒之哉！戒之哉！无多言，多言多败；无多事，多事多患。安乐必戒，无行所悔。勿谓何伤？其祸将长；勿谓何害，其祸将大；勿谓何残，其祸将然。勿谓莫闻，天妖伺人。荧荧不灭，炎炎奈何；涓涓不壅，将成江河；绵绵不绝，将成网罗；青青不伐，将寻斧柯。诚不能慎之，祸之根也。口是何伤，祸之门也。强梁者不得其死，好胜者必遇其敌。盗怨主人，民害其贵。君子知天下之不可盖也，故后之下之，使人慕之。执雌持下，莫能与之争者。人皆趋彼，我独守此。众人惑惑，我独不徙。内藏我知，不与人论技。我虽尊高，人莫我害。夫江河长百谷者，以其卑下也。天道无亲，常与善人。戒之哉！戒之哉！

《孔子家语·观周》所记文字与此略异，有些话比此文更清楚，如：

---

① 《孔子家语·观周》亦记其事其文。

② 《四库全书总目提要》卷九十一子部儒家类。

> 君子知天下之不可上也，故下之；知众人之不可先也，故后之。温恭慎德，使人慕之。……

有些话则不如上文确切，如“天道无亲，而能下人”。这也符合孔颖达所说的“各传所闻，而字有改易，或引其意，而不全其文”。例如《说苑》引文曰：“诫不能慎之，祸之根也。”《家语》引文则作：“诫能慎之，福之根也。”这也许是当时人引古文的一个通例。

值得注意的是，铭文一开头说：“古之慎言人也”，表明它也是引用古人之言。《金人铭》中所表述的许多思想，例如“无多言”、“无多事”、守柔去刚、持雌执下等等，与《老子》的思想完全是一致的。[①] 这样，不论此铭文是在老子之前或与老子同时，保守一点看，都可以作为《老子》述古的证据。

二、《老子》对古代思想的总结和发展

据上所述，《老子》中的许多思想，甚至大部分具体的思想，都是渊源有自的，或引古文，或引古义，似可以说“述而不作”。但是，实际上《老子》一书又有很大的创造性，它在广泛继承的基础上进行总结，并从总结中进行创造和发展，可以从以下几个重要方面来说明。

1、道为万物之本原观念的明确提出

屈原在《天问》中一开头就问道：

> 遂古之初谁传道之？上下未形何由考之？冥昭瞢暗谁能极之？冯翼惟像何以识之？明明暗暗惟时何为？阴阳三合何本何化？圜则九重孰营度之？惟兹何功孰初作之？……

提出了一系列天地如何形成、万物如何化生的问题。人类文明发

---

① 黄钊主编《道家思想史纲》（湖南师范大学出版社1991年版）第一章第二节将《金人铭》与《老子》作了十个方面的仔细比较，可参考。

展到一定阶段，必然要对宇宙万物的生成和变化进行探讨，世界各地都是如此。例如，古希腊哲学家泰勒斯（约公元前624—前547年）认为万物都是水生出来的，水是万物的本原；阿那克西曼德（约公元前610—前546年）认为世界万物的本原是一种不固定的物质，他叫做“无限”；阿那克西米尼（约公元前585—前525年）认为万物的本原是气；赫拉克利特（约公元前530—前470年）则认为万物的本原既不是水，也不是气，而是比水和气更加生动、更善于变化的火。①

在中国历史上，众所周知，“五行”之说起源很早。《尚书》中不只一处讲“五行”，其《洪范》篇明确说是“水、火、土、金、木”，学术界比较确切地认为，这“五行”并非说是构成宇宙万物的五种成分，而只是对于人的生活有用的和不可缺少的五种物质形态。这一点《尚书大传》讲得很清楚：

> 水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴作也；土者，万物之所资生也；是为人用。

但是，先秦时代也已有了水、土等物为“万物本原”之说，例如《管子·水地》一开头就说：

> 地者，万物之本原，诸生之根菀也。美恶、贤不肖、愚俊之所生也。

但是该篇主要是详细论证了水为“万物之本原”：

> 故曰：水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶、贤不肖、愚俊之所产也。

这“万物之本原”怎么既是“地”又是“水”，对于二者的关系，它解释说：

> 水者，地之血气，如筋脉之通流者也。

① 参阅汪子嵩等：《欧洲哲学史简纲》，人民出版社1972年版。

这解释并不很明确，也不太好理解，从全篇的内容看，主要是说明水为万物之本，从其举例分析来看，说明人和万物都是水组成的，“具者何也？水是也。万物莫不以生”，例如说：

人，水也，男女精气合，而水流形，三月如嘴，……五月而成，十月而生……。

这“万物之本原”是否真正哲学意义上的本原说？詹剑峰曾将《管子》与泰勒斯之说作过具体比较，二者对于水为万物之原的解说理由是相近的。①

关于地（土）为万物之本原，先秦文献其他记载可以证明。例如《国语·越语下》记载范蠡对越王之问时说：

……唯地能包万物以为一，其事不失。生万物，容畜禽兽。然后受其名而兼其利，美恶皆成以养其生。（韦昭注云：物之美恶各有所宜，皆成之以养人也。）

又如《庄子·在宥》记广成子曰：

今夫百昌（成玄英疏云：百物昌盛），皆生于土而反于土。

万物从土而生，万物又得归于土。“土为万物之本原”的思想可以肯定是有的。

此外，还有“气为万物本原”之说。从《国语·周语》记伯阳父所说“夫天地之气，不失其序”开始，有不少关于气的思想，包括《管子》中的精气思想等等。

以上关于万物本原的各种思想，有些肯定是《老子》之前的，有些可能是与《老子》同时的，这里没有必要详细考证。主要是说明，很早以前，就有关于宇宙万物之原的各种说法。而我们所要证明的是，《老子》在这个问题上有继承、总结和发展。众所周

① 参阅詹剑峰提供“第二届国际中国哲学讨论会”的论文：《中国哲学起源的探讨》。

知，那就是"道为万物本原"思想的明确提出，并且有相当充分的论述，具体内容在前面已经论述过了，这里不再重复。需要进一步指出的有两点：

第一，《老子》的"道论"，与春秋时期已有的自然天道观也有密切关系。《左传》、《国语》的记载表明，时人对于天道的自然规律性方面已有了各种各样的概括。如前者有：

盈而荡，天之道也。①

天为刚德。②

美恶周必复。③

盈必毁，天之道也。④

又如《国语·越语下》记述范蠡的天道思想时说：

天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。

天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。

他把天道的自然法则称之为"天地之常"或"天地之恒制"。《老子》继承了这种自然天道观，以上这些思想和言论，《老子》也有直接的引用，如十五章所说：

保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能敝而新成。

第二，《老子》吸收了上述诸"万物本原"说，以道为万物本原，因而其道论中以往关于水、气等思想都有比较重要的地位。关于水的论述不少，而在八章中更说：

上善若水。水善利万物而不争，……故几于道。

关于气的论述也很特殊，四十二章说"道生一，……三生万物"时，

---

① 《左传》庄公四年。
② 《左传》文公五年。
③ 《左传》昭公十一年。
④ 《左传》哀公十一年。

说了一句：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

后来许多老学研究者、道家思想家，在水与气这两个思想上多有论述，就是在《老子》这种继承和发挥的基础上展开的。例如关于气的思想，关于气是万物本原的思想，在中国古代是非常之多的，有不少是直接对《老子》的发挥，这在战国时期的《庄子》、《荀子》等著作中，秦汉时期的《吕氏春秋》、《淮南子》乃至董仲舒的著作中，都可以看到。

东汉张衡在《灵宪》中写道：

太素始萌，萌而未兆，并气同色，浑沌不分。故《道志》之言云："有物混成，先天地生"，其气体固未可得而形，其迟速固未可得纪也。①

显然认为浑沌之物就是气，而引用的是《老子》二十五章的话（何以曰"《道志》之言"，待考），是直接对《老子》的发挥。

又如，唐代孔颖达在《周易正义》中写道：

太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。故《老子》云："道生一"，即此太极是也。

也是明白表示《老子》思想的影响。

2、"无为"等思想的继承和发展

"无为"是由天道自然发展起来的一个重要的政治思想，是《老子》思想的一个重要内容。它也是渊源有自的，《诗经·国风·兔爰》云：

我生之初尚无为，我生之后逢此百罹。

作"无所作为"、清闲自在解释的"无为"，这当是最早的记载了。这诗是记载春秋时期的事，从《左传》、《国语》等书的记载看，这

① 引文见《全后汉文》。

无为思想已相当流行了，政治上的无为而治的思想也很明确。《说苑·君道》记载：

> 晋平公问于师旷曰："人君之道如何？"对曰："人君之道清静无为。……"

这是刘向所采遗闻逸事，不必怀疑，摆在那时代背景中是可信的。因此，与老子同时而稍晚的孔子对"无为"也是一再称道，甚至是赞赏的。《论语·卫灵公》记载他所说：

> 无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。

《礼记》中还记载孔子对哀公之问时说：

> 无为而物成，是天道也。

关于孔子的言论人们是不怀疑的，他讲这个问题，并不提老子，从侧面可证明，"无为"的思想非《老子》所首创，而是当时已有的一种思想。但不可否认，《老子》的"无为而无不为"的思想是讲得比较充分的，并且是与其道论直接相连的，这就是《老子》的创造和发展。

此外，《老子》的"贵柔"、"去私"、"恶盈"、"顺乎自然"等思想，无一不有继承和发挥。

例如，《老子》贵柔。《尚书·皋陶谟》中的"九德"之一是"柔而立"，其《洪范》"三德"又是"三曰柔克"。《诗经·大雅·崧高》"申伯之德，柔惠且直"。又《烝民》"仲山甫之德，柔嘉维则"。对于柔和、柔弱都是十分重视的。以柔克刚的思想，则是《老子》提出的，并且与《易传》中对刚柔关系的态度明显不同。

又例如"顺乎自然"，上面引用过《国语·越语下》中范蠡的天道思想，他不是孤立谈天道的，而是认为"夫人事必将与天地同参，然后乃可以成功"，所以他时时刻刻都在讲因天、因时、顺其自然：

> 天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时

以行，是谓守时。天时不作，弗为人客，人事不起，弗为之始。

时不至不可强生，事不究不可强成，自若以处，以度天下，待其来者而正之，因时之所宜而定之。

必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利。

因阴阳之恒，顺天地之常。

因天地之常，与之俱行。

范蠡这样随时顺口而出的“圣人因天”，足见这种思想是时人的共识（范蠡是答问所说，当然对方也要有共识才行）。顺便说一下，“顺天”的思想在《易经》中也多次出现。如说：

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。①

这至少也是《老子》前后的记载，亦可证其为时人之共识。《老子》在前人论述、时人共识的基础上创造性地概括说：

人法地，地法天，天法道，道法自然。②

对此，还有一系列的论述，如：“知常曰明。不知常，妄作凶。”③“孔德之容，惟道是从。”④ 这样的话也见于《国语·楚语上》：

君子之行，欲其道也。故进退周旋，唯道是从。

3、关于辩证的观念

《老子》一书中的辩证法思想，大家所共认，很少有不同意见。这方面也是渊源有自的。老子以前的古人或同时代的人，不少是富于辩证思想的。古老的《夏小正》把天、地、人看成一个互相联系的整体，是最早的统一性思想，其中还有因时因地因物制宜

---

① 《易经·革》。
② 《老子》二十五章。
③ 《老子》十六章。
④ 《老子》二十一章。

的思想萌芽。最早的文献典籍《易经》、《书经》都有这方面的思想。拿《易经》来说，对偶卦组本身就显示着对立统一的思想，六十四卦以乾坤为首，乾坤二卦所代表的物象是：乾为天，坤为地；乾为父，坤为母；乾主刚，坤主柔。其卦德乾为健，坤为顺。无不是对立统一的范畴。《易经》中有关于事物发展变化的思想，如：

履霜，坚冰至。①

介于石，不终日。②

有关于事物转化的思想，如：

无平不陂，无往不复。③

莫益之，或击之。④

弗损，益之。⑤

还有不少文字反映具体问题具体分析的思想，等等。

春秋以后，文献记载更多一些，有关的资料也更多一些。《左传》、《国语》等书记载的许多人的言论中，就充满着辩证思维。如前引《国语》中范蠡、伯阳父等人的一些言论，论阴阳、论天道之法则等等。这样的言论和思想还有许多具体例子，有些还论述得很具体很充分，例如史伯之等人论“和同”，就是如此。《国语·郑语》记载史伯之言曰：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和（注：谓阴阳相生，异味相和），故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂（注：合也）以成百物。……声一无听，物（色?）一无文，味一无果，物一不讲。

---

① 《易经·坤初六》。

② 《易经·豫六二》。

③ 《易经·泰九三》。

④ 《易经·益上九》。

⑤ 《易经·损上九》。

百物由不同原素组成，“同则不继”，只有由矛盾而生统一，由相反而得调和。晏子也论述过这种“和同”的思想，《左传》昭公二十年记载说：

> 公曰：“和与同异乎？”（晏子）对曰：“异。和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅以烹鱼肉，燀之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。……声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌以相成也。清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏以相济也。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。

解释和与同的区别，富有高度的哲学意义。

以上这些辩证观念，在《老子》中都有总结和发挥。《老子》思想中有丰富的矛盾观念，在对立统一、相反相成、矛盾转化等方面，往往有集中的概括或典型的表述，例如：

> 有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。①
>
> 曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。②
>
> 飘风不终朝，骤雨不终日。③
>
> 反者道之动。④
>
> 祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……正复为奇，善复为妖。⑤

由此可见，《老子》的辩证法思想是在前人的基础上总结和提高的。

---

① 《老子》二章。
② 《老子》二十二章。
③ 《老子》二十三章。
④ 《老子》四十章。
⑤ 《老子》五十八章。

三、“承先启后”的《老子》

前面论述证明，《老子》是一部“承先启后”的著作。已故哲学史学家詹剑峰先生在《老子其人其书及其道论》一书中述《老子哲学的思想渊源》的最后写道：

> 总而言之，老子是中国第一个哲学家。他的哲学体系在中国古代哲学史中是伟大的。不仅在中国古代，就是列在世界古代哲学史里也是伟大的。但是他的哲学亦非绝无依傍的，他是吸收先民中唯物的、辩证的思想，创造性地组成了一个精密的体系。老子之道术，对他以后之思想界，影响至巨。以其承先，故能启后，以其承先之厚，故其启后乃深。一句话，他是承先启后的伟大哲学家。

是否“第一个”以及如何理解这“第一”，也许会有不同的看法，但说他“伟大”是不为过的。我们这里论老子其人之伟大，主要是依据《老子》这部书，书的本身虽然也有许多问题（如成书时间、版本等问题），但大的方面是清楚的。《老子》的思想涉及面广，自然、社会、政治、人生皆有论述，而且含义深刻，许多议论发人深省，耐人寻味。五千文多格言、警句，有不少观念是我国传统文化的精华。虽然许多文字都可说是古已有之，有所继承，但它的“承先”有总结，有创造，有发展，引古人、古书之言形成了自己的一个体系。《道德经》虽是后人加的名字，但分“道”、“德”二篇，无论谁先谁后，本身就是一个体系。《老子》的思想体系或者系统不难发现，今人已经做了不少这方面的工作，就不一一述及了。但是，也应该注意到，《老子》是一本语录体的书，由于记录、整理、传抄等原因，结构、体系又不是很严密的。分析《老子》思想的时候，要特别注意，否则重复甚至矛盾等问题又会纠缠不清。

最后，“承先”及“承先之厚”本节已概略地说明了，至于“启后”，对后世的深刻影响，正是本书写作的主要目的，这就要看以下各章了。

第二章　老学的初兴

在确定了老子其人其书及基本思想之后，接下来研讨《老子》传播的问题：《老子》如何流传？老子有没有弟子？《老子》的思想如何为人们所接受？《老子》怎样成为一种专门的学问？等等。

第一节　急剧变化的战国时代

对《老子》进行研究，是在战国时期首先兴起的。众所周知，战国时代是一个社会急剧变化的时代。现在就简略地谈一下这个时代有关的几个问题。

一、时代特点

中国古代很早就有“革命”一辞，《易经·革》云：

> 天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！

据说这是孔夫子的解释，称商汤之代夏、周武代商为革命，原本多少还有点“顺乎天而应乎人”而实施变革的意思，后来把所有改朝换代都叫做“革命”，所谓“昔汉祖以神武革命，开建帝业”①，乃至武则天之短暂地做皇帝也被称为“武周革命”。改朝换代多少也有些非变不可的内容，多少也“应乎”一些人群之需要，但大

① 《晋书·王敦传》。

多谈不上大的变革，中国古代的这种“革命”，和今日之所谓“革命”的意义是有所不同的。今日之理解，革命是指事物由旧质向新质的飞跃，在自然方面是指人对自然的重大改造，在社会政治方面（包括社会经济）是指最重大的变革，关系到生产力的重大发展。准此，则一般的改朝换代不应称为革命。

春秋战国时期，名义上没有改朝换代，仍然是周朝，但这一时期的社会、政治、经济各方面都发生了“革命”性的变化。当代学者对此做了许多探讨，意见也不统一，有的认为是奴隶制向封建制的转变，有的认为是早期奴隶制向发达奴隶制的转变，有的认为是封建领主制向封建地主制的转变，总之，谁都不否认这一时期发生了重大的转变。究竟是一种什么性质的转变，似乎还可以进一步研究和讨论，这里我们不作深谈。但为了说明战国时代是一个急剧变化的时代，可以举出一些基本的事实。

1、生产力的显著发展

这是在历史学界（包括考古学界）已得到广泛论证的一个问题。诸如铁器的使用，牛耕的推广，种植技术的发展，水利工程的兴修，等等，不仅有明确具体的记载，而且有越来越多的考古发掘资料予以证明。

当时的社会经济呈现出某种繁荣景象，尤以商业发达表现最突出。当时的诸侯国很多，一国有一个政治中心，而这个政治中心同时也就是商业中心，并且越来越发展，如《战国策·赵策三》所说：

> 古者四海之内，分为万国，城虽大，无过三百丈者；人虽众，无过三千家者。……今千丈之城，万家之邑相望也。

一个诸侯国有好几个大城市，如齐的临淄、即墨、莒、薛，赵的邯郸、蔺、离石，魏的安邑、大梁，韩的郑、阳翟、宜阳，东周的洛阳，楚的郢、陈、蕲春，宋的定陶，等等，中、小一点的更

乡。作为商业中心，一是人口多，所谓“万家之邑”，如“临淄之中七万户”①之类；二是店铺林立，经营衣食住行各种商品的店铺都有，据《史记·货殖列传》记载，一个“通邑大都”，吃的粮食（“贩谷粜千钟”）、果菜（“信果菜千钟”）、肉类（“屠牛羊彘千皮”）、鱼、豉、酒、酱等等，穿的布帛、文采、裘皮，居住用的竹、木、铁、漆诸原料和器物，行所需的车、马，无所不有，还有一些特殊行业，如买卖奴僮、高利贷及“杂业”等等。关于店铺的比较具体情况，可以引证两条材料说明：

宋人有酤酒者，升概甚平，遇客甚谨，为酒甚美，悬帜甚高著，……②

齐人有欲得金者，清旦，被衣冠，往鬻金者之所，见人操金，攫而夺之。③

前者为一酒店，这当是很普遍的，可见城市人口多、商业繁荣，其高悬旗帜、遇客、为酒等又是一点具体的描述，比较形象了。后者则为一个金店，这当然更能说明经济的繁荣、商业的发达。三是作为大都会，当然还不只是本地的土特产和交易，还有四面八方的货物聚散，如《荀子·王制》所说：

北海则有走马、吠犬焉，然而中国得而畜使之；南海则有羽翮、齿革、曾青、丹干焉，然而中国得而财之；东海则有紫紶、鱼、盐焉，然而中国得而衣食之；西海则有皮革、文旄焉，然而中国得而用之。

四是商业发展，货币使用日盛。战国时的钱币，不仅有记载，而且有实物出土，人们熟知的是各国皆有铸币，如三晋和周地的布

① 《战国策·齐一》。
② 《韩非子·外储说右上》。
③ 《吕氏春秋·去宥》。

币，齐燕等地的刀币，楚的贝形币和“郢爰”，秦及黄河中上游一带的圆形方孔或圆形币，等等。值得注意的是，当时的钱币往往由城邑来发行，钱币上多铸有地名，常见的有安邑、阴晋、垣、邯郸、晋阳、离石、蔺、长子、皮氏、高都、安阳、即墨、襄平等一百多个地点。总之，许多事实可以说明当时商业的繁荣，而商业的繁荣无疑是建立在农业和手工业发展的基础上的。

手工业的发展这里就不多说了，仅各地大量出土的手工业产品，铜器、玉器、陶器、漆器以及众多的纺织品，数量之多，工艺水平之高，最有说服力。

还有，与生产力发展密切相关的是自然科学的重大成就，特别是天文、历法、数学、医学等方面最为突出。当时人们对天文的观测和记录，有很高的科学价值，这与农业的发展是分不开的。为了农业的发展，历法、数学也有长足的进步，一年 365 日的四分历已经正式使用。这些在世界几个文明古国中都是领先的。

生产力的发展，为文化思想的发展提供了基础和条件，文化人、思想家充分利用了这些条件，在他们的言论中常常反映当时生产力和自然科学的成就，有些人本身也就是经济专家和自然科学家。

2、社会政治的急剧变化

春秋以来，分裂割据的局面日益形成。周天子的权力越来越小，诸侯势力越来越大。到了战国，周天子连一个小诸侯国都不如。诸侯分立凭借的是什么？孟子说得好：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”① 这是一个很深刻的概括，春秋战国时期的一切社会政治变化，都是围绕着这“三宝”展开的。

先说土地。据《左传》记载，诸侯之间为了土地的交涉，如

---

① 《孟子·尽心下》。

所谓“争田”、“夺田”、“抢田”、“赏田”、“赂田”、“易田”、“还田”、“取田”等，部分统计就不下五六十次。战国时期因土地纠纷而引起战争，所谓“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”①。战国之战从根本上说，都是因争夺土地而引起的，这一点无庸置疑。土地的需求，是因为农业生产力提高的结果，不但原有土地的单位面积产量可以提高，富余劳动力又可以去开辟新的土地，这样，原有的土地制度，原有的土地占有关系，就必然发生变化。“私田”的大量出现，就是从春秋到战国的一个极为普遍的现象。这种现象又必然引起各诸侯国的重视和制定新的办法，所谓“变法”就是这样发生的。春秋时期齐国实行“叁其国而伍其鄙”，晋国实行“爰田制”，到战国时期秦国商鞅的“废井田，开阡陌”，以及魏国李悝的“尽地力之教”等等，都是关于土地关系的改革。②

再说人民。没有土地，无法种植庄稼，仅有土地而没有人，不过是大量荒地。所以人是生产力中最重要的因素，工具要人去使用、改进，生产技术要人去总结、提高。因此，从生产的角度重视人民，如何招徕、利用人民从事生产，也是当时政治家、思想家所重视的一个问题。例如，《商君书》中专门有一篇《徕民》，就是讲这方面的道理，就是讲不仅要“取其地”，而且要“夺其民”，提出了如何“夺其民”的方法，它说：

> 意民之情，其所欲者田宅也，晋之无有也（按：三晋地少人多，除了土地的绝对数量少之外，当也因为生产力提高之后，劳动力有富余这个因素），信秦之有余也。必如此而民不西者，秦士戚而民苦也。……今利其田宅，而复之三世。此

① 《孟子·离娄上》。

② 参阅陈守实：《中国古代土地关系史稿》壹，上海人民出版社1984年版。

必与其所欲，而不使行其所恶也。然则山东之民，无不西者矣。

今以草茅之地，徕三晋之民，而使之事本，此其损敌也，与战胜同实，而秦得之以为粟，此反行两登之计也。

由此看来，孟子所言之“宝”，可称为真知灼见。

至于政事，那比土地和人民要复杂得多。孟子是把人民与政事紧密联系在一起的，这就是他的仁政主张。其“仁政”说有不少宝贵的思想，如对民的重视、得民之道等等，但过于理想，与当时现实并不一致，不能全部反映当时的现实问题，更不能解决当时的现实问题。当时的政事，主要反映着社会的变化，生产力的发展，“私田”的出现并日益发展，这是基础性的变化，许多“僭越”的现象由此而发生。不该占有的占有了，不该发生的发生了。总之，春秋末年孔老夫子哀叹的“礼崩乐坏”，更加不可收拾。原来的那一套宗法制和分封制、等级制等等，完全乱了套。再也没有人在那里空喊“是可忍孰不可忍”了，再也很少有人打“尊王攘夷”的旗号了。几个大国争雄，无休止地进行兼并战争，人们讨论得更多的是如何能够“得天下”。在这种总的发展形势下，所谓战国七雄，齐、魏、赵、韩、楚、秦、燕，在内外矛盾的促使下，各国在内部进行了一系列的不同程度的政治改革，这就是所谓各国的变法运动，出现了一大批政治改革家，著名的如李悝、吴起、商鞅等人，还有国君齐威王、魏文侯、赵烈侯、楚悼王、秦孝公等等。他们的改革，实际上是适应经济基础的变化，而从政治上采取一些促进的措施。基础是“私田”的出现和发展，必然与原有的“世卿世禄”制度发生矛盾，如吴起讲楚国问题时说：“大臣太重，封君太众”①。因而，“废井田”，论军功行赏之类，就与“世禄”制度发生矛盾；罢黜“奸吏”、“损不急之枝官”、选用

① 《韩非子·和氏》。

贤能，就直接剥夺“世卿”者的利益，甚至采取“使封君之子孙三世而收爵禄”的措施。[1] 这样的改革从根本上动摇了旧的一切，因而遭到旧势力的反抗也是必然的。吴起、商鞅等改革家遭到杀身之祸，但改革并未停止，如韩非所说：

及孝公、商君死，惠王即位，秦法未败也。[2]

“秦法未败”，秦的变法比较彻底，因而秦最后能够统一天下，即所谓“得天下”。实际上，也是整个社会的急剧变化迅速发展。

社会的急剧变化，在政治上的突出表现，除了变法运动之外，各国内部的政局变化频繁，各国之间的兼并战争激烈，时代向人们提出了各种各样需要回答和解决的问题。

二、士的活跃

在社会大变化、大动荡之中，士的阶层显得特别活跃，这方面的情况应该专门谈谈。士是些什么人？有必要对士的历史渊源作些简要的了解。

首先，在中国古代最早的一些典籍中，士有青壮年男子通称的意思，如《诗经·郑风·女曰鸡鸣》中的“士曰昧旦”;《尚书·武成》中的“肆予东征，绥厥士女”，等等。

其次，士在古代曾作为一个等级而存在。如《礼记·王制》所说：

诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。

《礼记》这书的时代有不同看法，其所记内容作为西周统治阶级的一种等级制度是没有问题的。《孟子·万章下》记载，北宫锜问“周室班爵禄”之制，孟子曰：

① 《韩非子·和氏》。
② 《韩非子·定法》。

> 其详不可得闻也，诸侯恶其害己也，而皆去其籍；然而轲也尝闻其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。

孟子所说的这个大略的等级秩序，在《左传》、《国语》等许多零星的记载中是可以得到证明的。在西周时期，可以说士是统治阶级中最低的一个等级，其中又有上、中、下之分，可见其人数也较多，这与"士"的本义也较为符合。《说文》云：

> 士，事也。数始于一，终于十，从一，从十。孔子曰："推十合一为士。"

士就是做各种事情的人，所谓"职事"，事情很多，因而在统治阶级中，士的人数也较多，且分出一个上、中、下来。统治阶级本来就像一个金字塔一样，越是上层人数越少，天子只能有一个，然后卿、大夫、士越来越多。

再次，关于士的发展还有一个武士与文士的问题。《诗经》、《尚书》等记载中讲"士"的时候，或者是指从事耕作等劳动的男子，或者是指从事保卫、作战等工作的男子。而具体记载，尤以武士为多，如"国士"、"力士"、"豪士"、"勇士"、"教士"① 等等。因而有人认为，"士"最初是武士，春秋战国后转化为文士。②这看到了一定的变化，但并不确切，应注意的是，文、武之士，开始时是没有明显界限的，例如"孔门弟子殆无不能从行陈者"③，甚至"孔子之劲，能拓国门之关，而不肯以力闻"，这条《列子》的记载，当有所本。④ 孔子要教学生"礼、乐、射、御"，他本身能

①② 参阅《吕思勉读史札记》甲帙"国士"条，上海古籍出版社 1982 年版。

③ 参阅顾颉刚：《武士与文士之蜕化》，《史林杂记初编》，中华书局 1963 年版。

④ 《吕氏春秋·慎大览》亦云："孔子之劲，举国门之关，而不肯以力闻"。

武应当是可信的。

春秋战国时期，社会急剧变化，士的情况也有显著变化，这变化不能说是武士向文士的变化，应该说是武士与文士明显的分途，而文士的数量日益增多，且在社会、政治各方面特别活跃。以下从两方面来具体说明。

第一，春秋战国时期，士成了介乎统治阶级与被统治阶级之间的一个中间阶层，数量多，流动性也较大。

先说士是一个中间阶层。如前所述，古代的士是低级贵族，到了春秋战国时期，又成为四民之首，如《管子·小匡》所云：

士农工商四民者，国之石民也。

《谷梁传》成公元年亦云：

古者有四民，有士民，有商民，有农民，有工民。

商的位置有所不同，当有其原因，这里不论。两书皆以士为民，又是四民之首，与前此为“低级贵族”相接，颇能说明其中间阶层的性质。因而士的各种称呼，也可以反映这种中间性，如士民、士庶、士伍、士卒等等，士人与庶民的地位大体相近，如《管子·大匡》说：

君有过，大夫不谏，士庶人有善，而大夫不进，可罚也。士庶人闻之吏贤孝悌，可赏也。

士庶与大夫、与吏相对而言，显然是在民的地位。另一方面，士又有统治阶级或者附庸的属性，士大夫一辞，还有士师、士君子等等连称，就反映这种属性。士大夫，在先秦典籍中，多半是指一切官吏，如《周礼·考工记》所云：

坐而论道，谓之王公，作而行之，谓之士大夫。(注：亲受其职，居其官也。)

《墨子·三辨》中的“士大夫倦于听治”，《战国策·秦策》中的“诸士大夫皆贺”，《荀子·王霸》中的“士大夫分职而听”等等，

皆泛指一切官吏。另一种记述，值得特别一提，那就是《史记·田敬仲完世家》齐宣王的养士：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、……环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，……

就是说，给了七十六人以“上大夫”的待遇（其他或者给中大夫、下大夫不等）。这是士大夫比较确切的一个含义。就是说，士被给以官职，就是士大夫，当然，未被授予官职，那就是士庶，或者士民。士是一个中间阶层，它的地位有流动性。

再说士的来源有很大的流动性。随着分封制、宗法制及原有等级制的破坏，三十年河东，三十年河西，这是不可抵挡的变化规律，谁也能看到，谁也无法否认，《礼记》中的“五世则迁者也”，孔子说的“五世希不失”、“三世希不失”①，孟子说的“五世而斩”②，都是这个意思。贵族的破落，其庶孽有一些就沦为士，战国诸子中的一些重要代表人物，如张仪、范睢、商鞅、韩非等人，都是贵族出身。这种流动历来就有，春秋战国以后就特别多，成为士的一个重要来源。另一个重要来源就是由庶民中上升而来。如果说这种情况在古代只会个别、偶然地发生的话，到了春秋战国时期，就大量、经常地出现了。因为这一时期，在适应经济变化的政治改革中，选举贤能是重要的内容之一，各诸侯国的变法和改革，几乎都有这一项，选贤与能首先就打破了原有的等级界线，真正做到了墨子所说：

> 虽在农与工肆之人，有能则举之。③

虽然墨子说这是“古者圣王之为政”④，并列举了尧举舜、汤举伊

---

① 《论语·季氏》。
② 《孟子·离娄下》。
③④ 《墨子·尚贤》。

尹等例子，但毕竟是些个别的事例，从下层庶民中选士举能是在战国时的事，武士可以因军功而升爵、封侯，文士可以因各种才能而得到升官、拜相。春秋战国以来，各种各样原因的战争多得很，为了克敌制胜，往往以重赏来达到目的，除了赏以官职、爵位、土地、钱财之外，也包括《左传》哀公二年所记赵简子誓言中的内容：

庶人工商遂，人臣隶圉免。

杜预解释“遂”说“得遂进仕”，这是庶民地位可以上升的有力证据。从春秋开始，人们的观念已经开始变化了，如《管子·小匡》认为士农工商不能杂处，“士之子常为士”，“农之子常为农”，但另一方面又认为：

朴野而不慝，其秀才之能为士者，则足赖也。

观念变了，上升的机遇又多，因而战国时期士的队伍迅速扩大。

第二，士日益受到重视，养士之风盛行。春秋争霸，战国争雄，都是为了争天下。争天下靠实力，实力无非是人力、物力、财力，人力无疑是其中最重要的，所以，《管子·霸言》说：

夫争天下者必先争人。明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸。是故圣王卑礼以下天下之贤而王之，均分以钓天下之众而臣之，故贵为天子，富有天下。

实力又可分为武力和智力，这也都与人有关。武力除了人之外，还有武器、装备、粮草等财和物，几者结合；智力则主要在人的头脑之中。对此，《管子·霸言》也有很好的论述：

夫欲臣伐君、正四海者，不可以兵独攻而取也，必先定谋虑，便地形，利权称，亲与国，视时而动，王者之术也。

这“必先”的几项，全靠人的智力，例如“亲与国”就要靠纵横家那一套思想、策略。又说：

夫争强之国，必先争谋，争刑，争权。令人主一喜一怒

者，谋也；令国一轻一重者，刑也；令兵一进一退者，权也。故精于谋，则人主之愿可得而令可行也；精于刑，则大国之地可夺，强国之兵可围也；精于权，则天下之兵可齐，诸侯之君可朝也。夫神圣视天下之刑，知世之所谋，知兵之所攻，知地之所归，知令之所加矣。①

争强、争霸、争天下，“必先争人”，关键还在于“神圣”，谋、权、刑以及“视时”、“便地形”等等，均在“神圣”的头脑之中，“是故先王之所师者，神圣也；其所赏者，明圣也”。因为他们一言可以兴邦，一言可以亡国，所谓“夫一言而寿国，不听则国亡，若此者，大圣之言也”②。这话虽然很极端，难免片面，但反映人们的某一种认识，即对智力作用的认识，前面提到的那个赵简子也说过：“与吾得革车千乘，不如闻行人烛过之一言也。”③

以上这些，反映了对智力的需求，也反映了对士的重视，同时又可以说是时代和当时社会对士人及其智力的需求，因为他们对社会的发展起着举足轻重的作用。东汉王充对此曾概括地指出：

六国之时，贤才之臣，入楚楚重，出齐齐轻，为赵赵完，畔魏魏伤。④

“神圣”、“明圣”、“贤才”等等都是士，是士中之佼佼者。但是，谁是佼佼者，有时也不易分辨，平原君有“不敢复相士”⑤之叹，所以有毛遂自荐、冯驩弹剑而歌之类的故事。统治者因而也有许多礼贤下士的行为，甚至以师相待。诸侯之中，赵简子、魏文侯、齐宣王、燕昭王等人是一些突出的代表，有一些突出的事迹，只是记载零散，且多后人追述，有待考证。钱穆《先秦诸子系年》

①② 《管子·霸言》。
③ 《韩非子·难二》。
④ 《论衡·效力》。
⑤ 《史记·平原君列传》。

中曾有《魏文侯礼贤考》、《鲁缪公礼贤考》就是做的这方面的工作。

一个普普通通的士，一经国君赏识，便可平步青云，甚至被提拔为执政大臣，一些著名的改革家都是如此。既然有“尚贤”的风气，“求贤”的需求，士人也就四处游说，形成了游说的风气。有的是单枪匹马，有的则是成群结队。早在春秋时期，儒家的祖师爷孔夫子就是这样做的，不过他生不逢时，几乎是四处碰壁（这当然与他的主张不合时更有关系）。他的徒子徒孙遇上了激烈争夺人才的时代，境遇就要好得多，如亚圣孟子游说时是很阔气的，“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”[①]，齐宣王甚至说：“我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫国人皆有所矜式。”[②] 此类流动极为频繁，一个小小的滕国，也有不少士人跑去游说，“有为神农之学者许行，自楚之滕”，并且是和“其徒数十人”一起，又有“陈良之徒陈相与其弟辛负耒耜而自宋之滕”。[③]

当时，不仅诸侯国君争养士人，权臣贵族也“争相倾以待（一作得）士”，特别突出的有所谓四公子，齐有孟尝君，赵有平原君，魏有信陵君，楚有春申君，“方争下士，招致宾客，以相倾夺，辅国持权”[④]。

> 孟尝君在薛，招致诸侯宾客及亡人有罪者，皆归孟尝君。孟尝君舍业厚遇之，以故倾天下之士。食客数千人，无贵贱一与文等。[⑤]

> 平原君赵胜者，赵之诸公子也。诸子中胜最贤，喜宾客，

① 《孟子·滕文公下》。
② 《孟子·公孙丑下》。
③ 《孟子·滕文公上》。
④ 《史记·春申君列传》。
⑤ 《史记·孟尝君列传》。

宾客盖至者数千人。①

(魏)公子(无忌)为人仁而下士，士无贤不肖皆谦而礼交之，不敢以其富贵骄士。士以此方数千里争往归之，致食客三千人。当是时，诸侯以公子贤，多客，不敢加兵谋魏十余年。②

春申君(黄歇)客三千余人，其上客皆蹑珠履……③

这四公子的事例比较突出，所以记载较多。实际上，如司马迁所说："天下诸公子亦有喜士者矣。"④吕不韦宾客也有三千，说明当时养士之风的盛行，士的流动量大，这方面司马迁还搞了一点实地调查，他在《史记·孟尝君列传》的最后写道：

太史公曰：吾尝过薛，其俗闾里率多暴桀子弟，与邹、鲁殊。问其故，曰："孟尝君招致天下任侠，奸人入薛中盖六万余家矣。"世之传孟尝君好客自喜，名不虚矣。

这个调查及其分析可靠与否是另一个问题，一个不是太大的地方，因为孟尝君养士，就有外来户六万余家，(当然不可能全是"奸人"，也不会都是"任侠"，而是武士、文士乃至一般平民都会有。)说明士的流动量大是比较有力的。

以上所言士的情况，大多是笼统而言的，既包括文士，也包括武士，以及各种各样的游士，甚至于鸡鸣狗盗之徒和"亡人有罪者"，都非常活跃。士与养士者的关系，几乎是一种利害关系，在当时，"士为知己者死"和"士为知己者用"的这种因素都很少，以孟尝君养士为例就很清楚，先是"孟尝君客无所择，皆善遇之。人人各自以为孟尝君亲己"。后来他一度遭废，"诸客皆去"，"后

---

① 《史记·平原君列传》。

②④ 《史记·魏公子列传》。

③ 《史记·春申君列传》。

们而复之”，孟尝君忿忿不平，打算对“复见者”，“唾其面而大辱之”，当时冯驩讲了一通人情世故的话：

生者必有死，物之必至也；富贵多士，贫贱寡友，事之固然也。君独不见夫趣市朝者乎？明旦，侧肩争门而入；日暮之后，过市朝者掉臂而不顾。非好朝而恶暮，所期物忘其中。今君失位，宾客皆去，不足以怨士而徒绝宾客之路。愿君遇客如故。①

“遇客如故”仍然是为了利害关系。孟尝君养宾客有他的特点，什么人都以宾客相待，他列鸡鸣狗盗之徒为宾客，“宾客尽羞之”，但是恰恰是这二人，解决了他在秦国时的危难。当然，宾客中起作用更大的是冯驩，他凭三寸不烂之舌使孟尝君得齐国相位。②他算是智能之士，是文士，他和苏秦、张仪这类的人物是一样的。这些人在当时社会政治活动中简直可以兴风作浪，如：

景春曰：公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下息。③

也许这是把纵横之士的作用过分夸大了，但智能之士的作用确实是不小的，前面也涉及了一些，这里就不再多说了。

三、百家争鸣

在社会急剧变化的过程中，人们要思考和回答许多问题，解决社会政治的现实问题需要理论指导，因而思想非常活跃，理论竞相产生，形成了“百家之说”④，有了“诸子百家之书”⑤，这就

① 《史记·孟尝君列传》。
② 参阅《史记·孟尝君列传》。
③ 《孟子·滕文公下》。
④ 《荀子·解蔽》：“今诸侯异政，百家异说。”
⑤ 《史记·贾谊传》：贾谊年少“颇通诸子百家之书”。

是所谓的“诸子百家”。今人的新概括叫做“百家争鸣”，是个更好更准确更能反映事实真相的表述，因为它既表示了诸说林立，又指明了它们竞相争高。

那么，百家争鸣的局面是怎样出现的？它形成的原因是什么呢？本节前面两个问题已提供了答案的基础。吕思勉《先秦学术概论》中有几句话概括说：

> 世变既亟，贤君良相，竞求才智以自辅；仁人君子，思行道术以救世；下焉者，亦思说人主，出其金玉锦绣，取卿相之尊。社会之组织既变，平民之能从事于学问者亦日多，而诸子百家，遂如云蒸霞蔚矣。①

第一句即所谓社会的急剧变化，这是总的形势和条件，中间几句即以上“士的活跃”中所述内容的概括。值得注意的是，所谓“仁人君子”与“下焉者”的两种士人的区分。单纯为利禄而说人主者是“下焉者”，这种人数量还不少，甚至是大多数（从大量士人的数量上讲）。而“仁人君子”之“道术”，就有主张，有信仰，他们宁弃富贵而不屈信仰，如孔子、墨子等大师即是如此，这些人在思想理论上也就有所贡献。“社会之组织既变”，当即指“世卿世禄”之废除，“学在官府”之改变，等等。总之，形成百家争鸣的原因是比较清楚的，也没有什么分歧的看法。

其次，诸子百家如何概述？大的方面是一致的，所谓“百家”不过是极言其多，从开始出现就是这个意思，如《庄子·秋水》中记载公孙龙的言论：“困百家之知，穷众口之辩”，“百”与“众”相对而言，至于“诸子”之分家，就是分为不同的思想派别，也是战国时候的事，《庄子·天下》、《荀子·非十二子》等有各种不同的划分法。到了汉代，先是司马谈的《论六家要旨》，论述了

① 《先秦学术概论》第17页，中国大百科全书出版社1985年版。

阴阳、儒、墨、名、法、道德六家。后来是班固写出了《汉书·艺文志》，从图书分类的角度，详细地划分了诸子百家的篇籍，然后写道：

> 凡诸子百八十九家，四千三百二十四篇。诸子十家，其可观者九家而已。

前面的“家”字，是作量词使用的。小说家中有“百家”百三十九卷，亦为此意。后面的“家”字才指派别而言。他列举的十家是：儒家，道家，阴阳家，法家，名家，墨家，纵横家，杂家，农家，小说家。小说家属于“街谈巷语，道听途说者之所造也。”“如或一言可采，此亦刍荛狂夫之议也。”所以说“可观者九家”。在实际上，独立性更大、思想影响也颇大的是儒、道、墨、法四家，其他各家或因种种原因，逐渐失去了独立性，或因其社会政治影响不大，流传范围很小。例如，阴阳家在战国时也曾出现过邹衍那样大师，他著书立说，有不少徒属。但这一家的思想内容，后来分别为儒家和道家所吸收和改造，其独立性就逐渐丧失了。又例如名家、纵横家，虽有公孙龙、惠施、张仪、苏秦这样一些著名的代表人物，但可以说他们并没有什么明确的主张和中心思想，本来就很难成为独立的学派，他们的思想方法，各家各派都可利用。有意思的是，《汉书·艺文志》在评述这两家时都引用了孔子的话，在评名家时说：

> 孔子曰：“必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成也。”此其所长也。

在评论纵横家时说：

> 孔子曰：“诵诗三百，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为？”又曰：“使乎！使乎！”言其当权事制宜，受命而不受辞，此其所长也。

儒家（其他各家也一样）是需要他们的思想和方法的，他们搞辩

论，四处游说，儒家和各家各派也都是这样做的。假如有兵家的话，也属此种情况。再例如小说家、农家，影响不大，特别是政治上的影响不大。杂家本不成家，这一点我们反复考虑都是如此，不多说了。因此主要是儒、墨、道、法四家。

1、关于墨家

墨子所创这一个学派，在战国时有很大影响。孟子曾经说：

> 圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。①

《韩非子·显学》也说：

> 世之显学，儒、墨也。

关于墨家的主张及其长短得失，司马谈的论述是有意义的，他说：

> 墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。②

同时又进一步具体写道：

> 墨者亦尚尧舜道，言其德行曰："堂高三尺，土阶三等，茅茨不翦，采椽不刮。食土簋，啜土刑，粝粱之食，藜藿之羹。夏日葛衣，冬日鹿裘。"其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀。教丧礼，必以此为万民之率。使天下法若此，则尊卑无别也。夫世异时移，事业不必同，故曰"俭而难遵"。要曰强本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。③

应该说，说得相当好，一个"世异时移"，一个"俭而难遵"，有着深刻的意义，是从大量事实和丰富内容中得出的结论。司马谈明确指出了其"强本节用"的重要意义，但其大多数原则和行事

① 《孟子·滕文公下》。

②③ 《史记·太史公自序》。

在变化了的社会中行不通，尤其是很难为当权者所接受、采用。正因为如此，以后就没有明显的墨者的踪迹了。

2、关于法家

《汉书·艺文志》中所列法家不多，远不及儒、道等家，但其所列举的代表人物及其著作，都是赫赫有名的，如李悝的《李子》，商鞅的《商君》，申不害的《申子》，韩非的《韩非子》等，他们的主张和思想是在政治实践中得到了运用的，一直到秦统一六国，大多是成功的运用。但是这一派别的主张和思想也有比较突出的缺点，司马谈说：

> 法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。

具体的说明是：

> 法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰"严而少恩"。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。①

"可以行一时之计，而不可长用"，也许是从战国变法和秦统一以后的历史总结而得出的结论，并不全面。但到了汉代，严而少恩的法家思想、主张，特别是其实践，遭到猛烈批评。不过，"尊主卑臣"不能改，因而就有外儒内法，或者"霸王道杂之"等现象的产生，以后谁也不再公开打法家的旗号了。

3、关于儒家

儒家既是战国时期的"显学"，又是后来占据统治地位的一大学派。源远流长，派别分明，可以说人数多，著述也最多，在《汉书·艺文志》中，儒家及其著作居诸子首，并且其"六艺略"的内容，可说都是属于儒家的。作为"百家"之一，儒家和其他各家一样，有长处，也有短处，司马谈论其长短曰：

① 《史记·太史公自序》。

> 儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。
>
> 夫儒者以《六艺》为法，《六艺》经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰“博而寡要，劳而少功”。若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。[①]

儒家之烦琐，无用的东西多，这在以后的历史上是有事实证明的。在评价儒家这一点上，司马谈比较客观。这里要插一句，司马谈主要是站在道家立场上的（我们称之为新道家），他对各家都有长短之论，而且主要讲其不妥之处，唯独没有讲道家的短处。后来班固也论各家之长短，因为他是在所谓“独尊儒术”之后，对儒家的评论当然就与司马谈不同，他在《汉书·艺文志》中写道：

> 儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。孔子曰：“如有所誉，其有所试。”唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，已试之效者也。然惑者既失精微，而辟者又随时抑扬，违离道本，苟以哗众取宠，后进循之，是以《五经》乖析，儒学浸衰，此辟儒之患。

在班固看来，儒家的思想主张是很好的，“已试之效”。有问题则是“辟儒之患”，他们“乖析”《五经》，“违离道本”，这是又一种说法。

4、关于道家

道家的情况与其他各家不同，它不同于儒、墨之有宗师、有传人甚至可以说是有组织的派别；也与法家不同，法家人物虽无直接的师承关系，但都有明确而集中的主张：“信赏必罚”，都

---

① 《史记·太史公自序》。

"明罚饬法"[①]的实践。司马谈崇尚道家，几乎认为道家是最好的，但是他也说"其实易行，其辞难知"[②]。道家究竟是怎么回事？这是本章要讨论的主要问题。以下各节将分别论述。

诸子百家即或九流十派，也无法一一论列了。最后为了对"百家争鸣"深入地了解，提几点总的看法。

第一，殊途同归。

司马谈把诸子百家归纳为六家，着重对六家的学说思想进行了评论。可说是对战国百家争鸣的一种总结。而他开章明义的一段话，尤为经典之论，他写道：

> 《易大传》："天下一致而百虑，同归而殊途。"夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。[③]

"务为治"，是诸子百家的共同目的，这一点至少从战国以来，人们都有这样的认识，只要谈到诸子学说的目的，都会归到这个"治"字上来。例如《庄子・天下》说：

> 天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不返，必不合矣！

批评的是"百家""自好"之偏，涉及的治世之道。又如另一综述诸子的《荀子・非十二子》说：

> 假今之世，饰邪说，文奸言，以枭乱天下，矞宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存者，有人矣。

① 参阅《汉书・艺文志》。
②③ 《史记・太史公自序》。

批评十二子“其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众”，但“不足以合文通治”。由此可见，司马谈的表述最为简明扼要。

第二，相生相灭。

班固在《汉书·艺文志·诸子略》的最后总结说：

> 诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。
>
> 其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同归而殊途，一致而百虑。”

前一段话也涉及“务为治”，还涉及诸子兴起的原因（详下）。后一句从另一个角度解释“同归殊途”，指出了各派之间“相生相灭”、“相反相成”这一重要特点。只可惜未加申述。这是一个相当深刻的重要思想，有普遍性的意义。它讲的是对立统一以及统一体中对立面的相互转化等问题。“相反相成”，这个成语，是常有人用的，对于《汉书·艺文志》之用在“百家争鸣”这个问题上，也有人作过诠释，例如吕思勉《论诸子之法》曾经说：

> 然则一切现象，正惟相反，然后相成，故无是非善恶之可言，而物伦可齐也。夫道家主因任自然，而法家主整齐画一，似相反矣；然其整齐画一，乃正欲使天下皆遵守自然之律，而绝去私意，则法家之旨，与道家不相背也。儒家贵仁，而法家贱之。然其言曰：“法之为道，前苦而长利；仁之为道，偷乐而后穷。”则其所攻者，乃姑息之爱，非儒家所谓仁也。儒家重文学，而法家列之五蠹。然其言曰：“糟糠不饱者，不务粱肉；短褐不完者，不待文绣。”则亦取救一时之急耳。秦有天下，遂行商君之政而不改，非法家本意也。则法家之与儒家，又不相背也。举此数端，余可类推。要之古代哲学之

根本大义，仍贯通乎诸子之中。有时其言似相反者，则以其所论之事不同。史谈所谓“所从言之者异”耳。故《汉志》譬诸水火，相灭亦相生也。①

“余可类推”，具体地比较说明确实可以说上很多。不过，还应该指出，吕思勉先生以上所言，也只是就一个主要方面而言的，是就其目的和“根本大义”而言的，所以他还说：“万物既出于一，则形色虽殊，原理不异。”至于对立面的如何转化，百家之间如何互相影响、彼此吸收，等等，也应该是相反相成的内容，这从儒、道等家本身前前后后的一些变化中可以看得出来。仅以荀子为例作一简单说明。荀子是推崇孔子的，他自己也以“雅儒”、“大儒”自居，他在思想方面的成就是很高的，其原因就是吸收了各家的思想，论短较长，从而形成自己的学说，他在《解蔽》中说：

墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。故由用谓之道，尽利矣，由俗（欲）谓之道，尽嗛矣；由法谓之道，尽数矣；由势谓之道，尽便矣；由辞谓之道，尽论矣；由天谓之道，尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。

荀子深刻认识到诸子之蔽，全面作了衡量，所以，他兼取各家强调的东西，以长补短，从而形成自己的新思想、新学说。例如对庄子的“蔽于天而不知人”，注云：“天谓无为自然之道，庄子但推治乱于天而不知在人也。”主张“善言天者必有征于人”②，应该“明于天人之分”。他说：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之

① 《先秦学术概论》第10页。

② 《荀子·性恶》。

以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。①

“天行有常”是承认道家的“道法自然”的思想，其他则讲吉凶祸福由人不由天。这是“天人之分”。更重要的是，对于天道，他进行了冷静的思考，运用天道自然观，对人的客观自然性进行多方面的描述和规定。如他讲礼的起源，就从“人生而有欲”讲起，礼义就是为了“养人之欲，给人之求”，“使欲必不穷于物，物不屈于欲”②。这样，就把老子反对人道有为的天道自然观转化成了人道有为的依据，老子说：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”③ 荀子说：

人莫贵乎生，莫乐乎安，所以养生安乐者，莫大乎礼义。④

因为礼是顺人之欲而产生的。这种相反相成的转化是比较明显的。

第三，同源异流。

诸子百家同源异流。《庄子·天下》认为，众多的方术，“皆原于一”，即各种学问都只是“无乎不在”的“道术”的一部分：

后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

诸子学说都只是“古之道术”的一部分。上述荀子所谓“道之一隅”，也有这个意思，认为诸子主张都只不过是道的一部分，尽管庄子和荀子各自所理解的“道”并不相同，但可以说他们都认为诸子学说的源头是相同的。

到了汉代，这同源之说，一方面，有人坚持以上看法，《淮南

①② 《荀子·天论》。
③ 《老子》三十八章。
④ 《荀子·强国》。

子·齐俗训》说：

故百家之言，指奏相反，其合道一体也。

另一方面，又有了新的解释，《汉书·艺文志》说：

今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔。

各家学说皆源于《六经》，这显然是推孔尊经的汉代所形成的看法，但也不是毫无根据的。如姚明辉《汉志注解》云：

异家，各相异之家也。所长，如墨家《贵俭》、《兼爱》、《尚贤》、《右鬼》、《非命》、《上同》是。……九家各引一端，则指殊方矣。故长于此者，必有所蔽而短于彼，……如墨家之非礼及不知别亲疏，即其蔽短也。……九家虽殊途，而同归于《六经》，虽百虑而一致于《六经》，故其会归皆合于《六经》。儒无论已，道合于尧之克攘，《易》之嗛嗛，是《六经》之支与流裔也。阴阳出于羲和。法，同《易》噬嗑之象辞。名，孔子亦欲正名，是皆《六经》之支与流裔也。墨之六长，悉本于《六经》。孔子叹使乎使乎，为纵横家所长。杂能一贯王治。农知所重民食。又皆《六经》之支与流裔也之证也。①

的确各家的思想和主张，都可以在《六经》中找到根据。

诸子源头是相同的，不同的是因为“各引一端”，或“各取一隅”②，“各为其所欲焉以自为方”③。

某一种主张开始形成之时，为了得到“世主”的赏识和采纳，必尽力加以完善。同时也要尽力排斥其他的主张和学说，孟子之

① 引自陈国庆：《汉书艺文志注释汇编》，中华书局1983年版。
② 《荀子·解蔽》。
③ 《庄子·天下》。

诛杨、墨，驳许由等事迹可证。再者，各派创始人的弟子大多是亦步亦趋，这样就形成了派别。不过派别开始形成之时，也就是分裂的开始，事实上没有一成不变的派别。学说、思想也是不断发展的。这一点《韩非子·显学》中讲得再明白不过：

> 世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎？

在每一个大学派内部，也有"取舍相反不同"，这诸子百家的情况够复杂的了。明确这一点，对理解所谓诸子百家的学术思想也是有好处的。

第四，求同存异与"齐万不同"。

战国后期，面对"譬犹水火"的诸子百家，学术界开始了检视个性、审视得失的各种评价。这也是理解"百家争鸣"所应该知道的。

大体与商鞅同时的尸佼①，作有《尸子》二十篇，亡佚已多，据其《广泽》云：

> 墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别囿。其学之相非也，数世矣而已，皆弇于私也。……若使兼、公、虚、均、衷、平易、别囿一实也，则无相非也。②

① 参阅钱穆：《先秦诸子系年·尸佼考》。

② 文据汪继培辑本。

这里且不谈其所言各派主张的个性特征是否确切，只说它的“一实也，则无相非也”。这“一实”与以上所说的“同源”、同目的等等意义理当相同。“无相非也”则可以说是一种求同的取向。但没有具体的论述，不好多加评论。

《庄子·天下》对百家的看法，在上文已经征引了其原文。承认“道术不一”、“各自为方”，看到了“天下多得一察焉以自好”，同时又承认他们“皆有所长，时有所用”。可以说是一种存异的取向。

《荀子·非十二子》的态度则十分偏激，他主张：

> 上则法舜禹之制，下则法仲尼子弓之义，以务息十二子之说，如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。

表面看来，他门户之见深，“伐异而不存同，舍仲尼、子弓外，无不斥为‘欺惑愚众’，虽子思、孟轲亦勿免于‘非’、‘罪’之诃焉”[①]。实际也不尽然，上文已提到，荀子认为诸子之蔽在于只见道之一隅，而不见事物的另一方面，并未完全否定那一隅，从他的思想包容性来看，也是兼采了各家之说的。他的批判精神也是可取的。

韩非子是主张禁绝百家的，他对儒、墨这两派“显学”攻击批评得尤为厉害，说它们是“愚诬之学，杂反之行”，在《显学》中写道：

> 自愚诬之学、杂反之辞争，而人主俱听之，故海内之士，言无定术，行无常议。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治。今兼听杂学谬行同异之辞，安得无乱乎？听行如此，其于治人又必然矣。
>
> ……今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必

① 钱锺书：《管锥编》第一册，第390页。

乎！无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反之行，明主弗受也。

其看法未免失之片面、极端，应该“参验”而“必”这个思想是可取的。他是主张统一思想的，如要求“境内之民，其言说者必轨于法”①。

《吕氏春秋》也认为：“听群众人议以治国，国危无日矣。”主张“齐万不同”，兼容并包，让各自发挥其长处，起不同的作用，它说：

有金鼓所以一耳也；同法令所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一众也；勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱；一则安，异则危。夫能齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！②

《吕氏春秋》能够兼容并包，择善而从，比较客观、公正，也符合百家争鸣发展之大趋势。以上所述几个代表证明，战国时期是有一个统一思想的趋势。但如何统一，主张不同。尸子、庄子没有明确主张，《荀子》、《韩非子》“党性”太强，而且这种“党性”后来为董仲舒等人所继承：

诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。③

而《吕氏春秋》的主张，可以说是一种超越的取向，虽然它是很不自觉的。

《淮南子》总结和继承了以上看法和主张：

① 《韩非子·五蠹》。
② 《吕氏春秋·不二》。
③ 《汉书·董仲舒传》。

故百家之言，指奏相反，其合道一体也。①

百川异源而归于海，百家殊业而皆务于治。②

而它也是反对“循一迹之路，守一隅之指”③的，因为时代的限制，这种超越思想不可能得到充分发展。

第二节　和老子有关的人

如果不否定老子其人及其书的话，也不应该否认有关的记载。记载表明，有些人是与老子有关的，大致可分为几种情况。

一、老聃的弟子及向他问学的人

一般都认为，老子既未像孔子那样开门授徒，更没有像墨子那样形成一个有严密组织的墨者集团。但不能绝对说他就没有弟子，即便是所谓隐士，也是有弟子的。老子作为一个学识渊博的人，自然有人从学或向他问学，否则他也就不成其为老子。事实上，也有他的弟子的记载。《庄子》的《庚桑楚》、《则阳》、《寓言》等篇中④，就记有老子的弟子，没有理由进行否认。《庚桑楚》记载说：

老聃之役，有庚桑楚者，偏得老聃之道，以北居畏垒之山。其臣之画然知者去之，其妾之挈然仁者远之，拥肿之与居，鞅掌之为使。

他“居三年，畏垒大穰”，畏垒之民认为他是“圣人”，要推举他出来主政，他不乐意，并且说：“吾是以不释于老聃之言”，不愿

①③《淮南子·齐俗训》。

②《淮南子·泛论训》。

④ 这几篇都认为是先秦庄派早期的著作。

意违背老聃的教诲。他的弟子又反复劝说，并以尧舜的事迹来劝说，他也反复教导“小子”们，甚至说：

> 大乱之本，必生于尧、舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者也。

这岂非与《老子》思想一脉相承，或者更偏颇。所以说“偏得老聃之道”，如成玄英说：“门人之中，庚桑楚最胜，故称偏得也。”[①]偏得是“独得”的意思[②]。役，就是门人或者弟子[③]。庚桑楚是老子的弟子，他自己也有弟子。老子的学说得以传播，是与这些弟子相传分不开的。《老子》一书当然不是自著，那就与《论语》、《墨子》一样，是弟子们记其师言行的语录了。

《则阳》记载了另一个弟子：

> 柏矩学于老聃，曰：“请之天下游。”老聃曰：“已矣！天下犹是也。”又请之，老聃曰：“汝将何始?”曰：“始于齐。”

老子和孔子不同，没有也不愿游说诸侯，所以柏矩欲游天下，他一再阻止。柏矩“至齐”之后，面对其所见的现实，“号天而哭”，由此而说：

> 荣辱立，然后睹所病；货财聚，然后睹所争。今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身使无休时，……古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形而失其形者，退而自责。今则不然，匿为物而过不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其途而诛不至。民知力竭，则以伪继之。日出多伪，士民安取不伪？夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？

---

① 《庄子疏》。

② 林希逸：《南华真经口义》。

③ 成玄英：《庄子疏》，陆德明《释文》引司马彪之说。

把矛头指向统治者，和《老子》的思想基本一致，只是具体表述有所不同罢了。

又《寓言》记载说：

> 阳子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁而遇老子。老子中道仰天而叹曰："始以汝为可教，今不可也。"阳子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱屦户外，膝行而前，曰："向者弟子欲请夫子，夫子行不闲，是以不敢。今闲矣，请问其过。"老子曰："而睢睢盱盱，而谁与居？大白若辱，盛德若不足。"阳子居蹴然变容曰："敬闻命矣！"

这阳子居究竟是何人？是否即杨朱？有各种不同的看法，这里就不详谈了。以上记载不过表明他是老子的弟子之一，至于思想是否与老子完全一样，则是另一个问题，此暂不论之。

问学于老子的人，《庄子》一书中也有记载，如《在宥》记有"崔瞿问于老聃"的事，老聃所言与《老子》思想一致。又如《天道》记有士成绮慕名问学于老子的事，并有孔子见老聃的记载。关于孔子向老子问学，《天运》记载说：

> 孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃。老聃曰："子来乎？吾闻子，北方之贤者也，子亦得道乎？"孔子曰："未得也。"老子曰："子恶乎求之哉？"曰："吾求之于度数，五年而未得也。"老子曰："子又恶乎求之哉？"曰："吾求之于阴阳，十有二年而未得。"……
>
> 孔子见老聃而语仁义。……孔子见老聃归，三日不谈。弟子问曰："夫子见老聃，亦将何规哉？"孔子曰："吾乃今于是乎见龙！龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳。予口张而不能嗋，予又何规老聃哉！"

这记载实在没有什么不可靠之处，没有什么门户之见，也没有什么编造的痕迹，以为《庄子》"寓言"甚多，就加以否认，认为不

可信，实在是不应该的。《史记·老庄申韩列传》的记载，与此大同小异，也该是可信的：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰："子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。"孔子去，谓弟子曰："鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！"

这种记述，在儒家的记载中也有，决非子虚乌有之说。

据上所述，老子的确可说是当时一个学问高深的"圣人"。有弟子是不奇怪的。不过直接传授者不多罢了。有人问学也是当然的，并且他并非完全不理会人，而是对不同的人采取不同的回答方式，基本思想却是一贯的。正因为如此，他的思想学说得以流传。

二、关尹、列御寇、杨朱

这是几个与老聃有关系者，与老学形成和发展有关系的几个人，比较重要，但又因材料缺乏，故只能言其大概，

1、关尹

关尹何人？应该从《庄子·天下》的记载说起：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。

关尹曰："在己无居，形物自著。"其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未

尝先人而常随人。

……关尹、老聃乎！古之博大真人哉！

《庄子》对关尹、老聃的评价是很高的，对于他们思想的概括也是很精确的。《吕氏春秋·不二》说得更为简要："老聃贵柔"，"关尹贵清"。以上"关尹曰"中"其静若镜"、"寂乎若清"等语，均可见其"贵清"。另外，《庄子·达生》中有记关尹答列子问的一些话，有"纯气之守"，"其天守全，其神无隙，物奚自入焉"，以及"圣人藏于天，故莫之能伤也"等等，也与"贵清"思想精神一致。是则关尹是一个与老聃思想有共同点的"博大真人"。

关尹究竟是个怎样的人？有关的记载实在太少了。《史记·老庄申韩列传》中的记载算是比较早的：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰："子将隐矣，强为我著书。"于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

司马迁的根据是什么？不得而知。汉人其他记载与此基本一致，高诱注《吕氏春秋·不二》说：

关尹，关正也，名喜，作《道书》九篇，能相风角，知将有神人，而老子到，喜说之，请著《上至（?）经》五千言，而从之游也。

又注《审己》时说：

关尹喜师老子也。

《汉书·艺文志》"道家类"著录《关尹子》九篇，自注云：

名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。

看来，高诱、班固对于关尹的了解，并非仅据司马迁的《史记》，必有其他根据。"喜去吏而从之"，"从之游也"，这倒是有点意思的记载，或可说明关尹最后也隐去了。

学术界对于关尹也展开过一场讨论，例如《史记》中的“关令尹喜”，“令”字是否衍文，“喜”字是否人名，等等。郭沫若更认为“关尹即是环渊，关环渊尹一声之转”，“是老子弟子”，“老子《上下篇》乃环渊所录老聃之遗训”等等。① 这些都有点节外生枝了。重要的是，关尹和老聃的思想基本一致，《老子》的流传与关尹有密切关系。

2、列御寇

列御寇即一般所谓列子，有关他的记载比关尹要多一些，这个晚于老聃和关尹的人是无庸置疑的。关于列子的事迹，《庄子》的《逍遥游》、《应帝王》、《至乐》、《田子方》、《让王》、《列御寇》等中都称举了其言其事。有些言行在《韩非子》、《吕氏春秋》、《尸子》等书中也有记载，尤其是《战国策·韩策》中记有“治列子圄寇之言”的人及其所言列子的“贵正”思想更加可贵。

有“治列子之言”的人，但列子的事迹在汉代就不怎么流传了。《史记》中无传，原因也许可从《吕氏春秋·观世》的记载看出一点消息：

> 子列子穷，容貌有饥色。客有言之于郑子阳者，曰：“列御寇，盖有道之士也，居君之国而穷，君无乃为不好士乎？”郑子阳令官遗之粟数十秉，子列子出见使者，再拜而辞。使者去，子列子入，其妻望而拊心曰：“闻为有道者妻子，皆得逸乐。今妻子有饥色矣，君过而遗先生食，先生又弗受也，岂非命也哉！”子列子笑而谓之曰：“君非自知我也，以人之言而遗我粟也，至已而罪我也，有罪且以人言，此吾所以不受也。”其卒民果作难，杀子阳。受人之养，而不死其难则不义，死其难则死无道也。死无道，逆也。子列子除不义，去逆也，

① 《老聃·关尹·环渊》，载《古史辨》第六册。

岂不远哉！且方有饥寒之患矣，而犹不苟取，先见其化也。先见其化而已动，远乎性命之情也。（按："远"字当作"达"或"通"。）

他能够"先见其化"，能够"达乎性命之情"，是一个"体道之人"，不会在政治上很活跃，也不会刻意去开门授徒，其言与事自然就很难流传了。但在当时思想界很有影响，所以被称为"子列子"。议其事者虽不必为其门人弟子，但是"治列子之言"的人。高诱注《吕氏春秋》时几处说明：

子列子，贤人，体道者，请问其射所以中于关尹喜。①

子列子，御寇，体道人也，著书八篇，在庄子前，庄子称之也。②

体道人也，壶子弟子。③

《汉书·艺文志》道家类著录《列子》八篇，班固自注云：

名圄寇，先庄子，庄子称之。

汉人把他列入道家，并且认定其对庄子有影响，这都是可以肯定的。

那么，列子的思想是什么呢？《吕氏春秋·不二》概括为：

子列子贵虚。

此"贵虚"之说，前引《尸子·广泽》亦同。又《列子·天瑞》亦有"或谓子列子曰：子奚贵虚"之问。他的"贵虚"思想，《庄子·应帝王》更有较具体的描述。列子在随壶子学"道"之后：

然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而

---

① 《吕氏春秋·审己》。

② 《吕氏春秋·观世》。

③ 《吕氏春秋·不二》。

封哉，一以是终。

> 无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

这第二段文字，我们同意“亦列子之贵虚”[①]。有关列子“贵虚”思想的记载，大体就是这些了。至于以上提到的“贵正”，从《战国策·韩策》记载的情况看，是史疾主张以列子之“贵正”来“为国”、“圉盗”，具体针对的是那些自称“廉洁胜任”的大小官吏，不能禁“盗贼公行”。那么，列子不为毫利所动的正气，是可以“为国”、“圉盗”的。这或者也符合“无为”之道。后人所发挥的“无为”思想正是沿着这种思路发展的。

列子当是一个传播和发挥关尹、老聃思想的人。

3、杨朱

杨朱比关尹、列御寇更为复杂一些，不仅《史记》未载其人，《汉书·艺文志》亦无其书。但先秦记载中又确有其人其事。杨朱的争论也更大，有的把他看做道家的始祖，认为“老庄皆继杨朱之绪”[②]；有的人认为杨朱是老聃的弟子[③]；有的又认为杨朱是春秋战国时期一个独立学派的开创者[④]。《庄子》中有如《孟子》“杨墨”并提的叙述，又有阳子居的言行记载，有的人认为子居即杨朱，有的认为非是。又有《列子·杨朱》，都认为是伪书，极不可靠。这里讲老学，着重谈谈其思想与老学的关系。那就从《孟子》讲起。

《孟子·滕文公下》：

---

① 马叙伦：《庄子义证》。

② 冯友兰：《中国哲学史》上册，第173页，商务印书馆载1947年增订版。

③ 郭沫若：《十批判书·稷下黄老学派的批判》。

④ 詹剑峰：《杨朱非道家论》，载《中国哲学》第7辑。

> 孟子曰：予岂好辩哉！予不得已也。……圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。……吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事。作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。……能言距杨墨者，圣人之徒也。

这段话实在没有什么可怀疑的理由，为了否定杨朱在当时的影响便说孟子是夸大，也是不对的。明明是为了回答“外人皆称夫子好辩”的问题，难道还可以任意夸大？只能承认孟子当时确有一个杨墨之学“盈天下”的问题。其次，从以上言论中可见，孟子是为了捍卫孔子的仁义之道，而杨墨的无君无父——无父实亦讲无君父，兼爱、尚同就是破坏等级、礼制，杨朱、墨翟是从“为我”和“兼爱”两个极端来破坏仁义之道。这个道理也是清清楚楚的。墨子的思想是什么，有《墨子》一书，能知其大概全貌。“兼爱”并非《墨子》思想的全部，司马谈在概述墨家思想时，说他“俭而难遵”，因为他尚尧舜之道，主张节俭，“使天下法若此，则尊卑无别也”[①]，不是从他“兼爱”的角度来讲他破坏尊卑秩序，同时又肯定其“强本节用”的主张。依此看来，可以认为，杨朱的“为我”和墨子的“兼爱”一样，是孟子从破坏仁义之道的角度所作的一种概括，并且“为我”二字又主要是一种贬义之辞。其《尽心上》所言：

> 杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。

也是一种极端的形容之词。这“为我”二字，不如“贵己”二字来得客观，《吕氏春秋·不二》有“阳生贵己”的概括，此阳生即

① 《史记·太史公自序》。

杨朱，从汉代以来的注释没有疑义，有的“生”字就直接引为“朱”字。对于上述“拔一毛而利天下，不为也”的“为我”作如何解释？《列子·杨朱》说：

> 有生之最灵者（人）也。人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以从利逃害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，任智而不恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。
>
> 古之人损一毫利天下不与也，悉天下奉一身不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。

《列子》虽有问题，其对“为我”的这种解释当是有所本的。《韩非子·显学》的一段话可作参考：

> 今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。

“轻物重生”这是一种值得称赞的道行。有的学者认为，《吕氏春秋》中的《本生》、《重生》、《贵生》、《情欲》等篇正是发挥“阳生贵己”的思想，保存了“杨朱学派贵生重生的道德论”①。这是顺理成章，符合历史实际的。

如何更确切地反映杨朱的思想，《淮南子·氾论训》的记述特别有意义：

> 夫弦歌鼓舞以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼爱尚贤，右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。

这里对儒、墨、杨的思想都有概括，虽仍不尽全面，但最主要的

---

① 参阅侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷第十章第一、二、三节。

思想都概括到了。对于杨子的概括是“全性保真，不以物累形”，这就比“为我”的概括客观得多，全面得多，比“贵己”的概括又具体得多，清楚得多。这样，“为我——贵己——轻物重生——不以物累形”就是一个思想主旨了。“全性保真”，可说是理论升华，无疑是早期道家的根本思想之一，与《老子》的思想有关系，更与后来的《庄子》思想有联系。由此看来，杨朱是从老子到庄子思想演变过程中的一个中间人物，讲老学的发展，不能不有这样一个中间人物。

另一个值得一提的是，《庄子》说杨朱“游心于坚白同异之间”，因而有人注意到他思想中的名家因素。《庄子·骈拇》把杨朱、墨翟和离朱、师旷、曾史等人都看作“非天下之至正”的“旁枝之道”，其言杨墨云：

> 骈于辩者，累瓦结绳窜句棰辞，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨墨是已。

这不过是说他的“骈于辩”，和一般的“辩者”或“辩士”一样，是用“坚白同异”那样的方法来宣传自己的主张，并求得一时的名誉（“敝跬誉”）。这一点，与老子的归隐态度不同，甚至宣传自己的主张还很厉害，只是没得到任用罢了。所以《韩非子·八说》才说：

> 杨朱，墨翟，天下之所察也，干世乱而卒不决，虽察而不可以为官职之令。

杨朱、墨翟是天下有名的察士，并且也都是“干世乱而卒不决”的。这里和《庄子》一样，也没有说明他们的主张是什么，只是说他们积极推行自己的主张。这样，前引孟子所说“杨朱、墨翟之言盈天下”、“天下之言不归杨则归墨”以及所谓“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”，就可以理解了，确实有那么一段时间，杨墨之言曾风行一时，威胁着儒家的仁义之道，非起来抗拒不可。“辩”或

“察”的问题不涉及具体思想主张，当然不排斥杨朱的思想中会有一些其他学派的内容，包括名家的思想和主张。儒和墨不都是讲过“名”与“实”吗？孔子不也要“正名”吗？因此，说杨朱的主要思想是什么，这是一回事，杨朱思想及其发展有没有别派的因素，是另一回事。

三、庄子

庄子其人其书有许多问题，但主要事实是比较清楚的。庄子书的数量不少，其主要思想也是清楚的。从思想方面看，庄子与老子关系密切，有同有异。自汉以来，老庄相连，因而老庄为什么相连？老庄相连的意义何在？是这里想要探讨的问题。

《庄子·天下》中把关尹、老聃称为“博大真人”，《庄子》一书中引用、重述《老子》的语言和思想不少，所反映老子的思想也是很多的，但由于《庄子》一书分内、外、杂篇，非一人所作，有些内容和思想被认为是属于庄子后学的，单就庄子思想而言，过去和现在都有人认为它是“别为一宗”，如王夫之就说：

> 内篇虽与老子相近，而别为一宗，以脱卸其矫激权诈之失。外篇则但为老子作训诂，而不能探化理于元微。故其与内篇相发明者十之二三，而浅薄虚嚣之说杂出而厌观，盖非出一人之手，乃学庄者杂辑以成书。①

这段话可以说是一些具体考证的结论，今人也有强调这“别为一宗”方面的。但这段话无论说“为老子作训诂”也好，或“与老子相近”也好，都清楚地表明，庄子与老子的关系是比较密切的。但老庄怎样开始连在一起，这要略作一些说明。

先秦记载中，尚未发现直接的连称，专讲学术思想的一些记

---

① 《庄子解》卷八《论外篇》。

载也没有连称，直接讨论其继承发展关系的似乎也没有，如《庄子·天下》、《荀子·非十二子》、《韩非子·显学》等等都没有，《荀子·解蔽》从“蔽于一曲”的角度批评了“庄子蔽于天而不知人”，也未提到老子。当然这些关于学术思想的记载，除了儒、墨涉及到派别及其传承之外，其他多半是对一个个人物（最多两个相近的人物）的某一方面的思想进行批评。《庄子·天下》关尹、老聃并提，讲了他们共同的和不同的思想主张，庄周单提，没有讲到他和老子的关系。这样，从记载的情况看，把老子和庄子联系起来，最早的是司马迁了，是他的《史记·老庄申韩列传》。如何联系？这要玩味他的原文：

> 庄子……其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。

最后又写道：

> 太史公曰：老子所贵道，虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识。庄子散道德，放论，要亦归之自然。申子卑卑，……韩子……，皆原于道德之意，而老子深远矣。

应该说这个叙述很符合实际，结论是明确可靠的，完全可以得到进一步的论证。说庄子其学“要本归于老子之言”，显然司马迁是就思想之根本相同而言的，是他在研究了《老子》、《庄子》的内容，作了比较分析，结论认为庄子的学术思想之“要”是归“本”于老子的，并且老子、庄子还有申子、韩子“皆原于道德之意”。但是他没有全面写“老庄比较论”，庄子如何“明老子之术”，只作了个举例式的说明，特别是有关“诋訾孔子之徒”的方

面，并非全面的论述其学术思想。不过主要的比较又可以清楚地看出，可以说老庄之同在“道”，异亦在“道德”。学术界曾就司马迁所举《庄子》篇名讨论成书时间及庄子思想问题，我们同意这种看法：司马迁是把他见到的《庄子》看成一个整体的，所举数篇，是以“微辞见旨”，具体说明“世之学老子者则绌儒学”。他没有注意区分今本之所谓内、外、杂篇，或者他所见的《庄子》篇目次序等与今本不同。[①]重要的是，司马迁把老子和庄子联系起来了，且与申子、韩子之“归本于黄老”一样，庄子“本归于老子之言”，是“明老子之术”。这样，和“黄老”一样，“老庄”相连是呼之欲出的。因此，几乎与司马迁同时的《淮南子·要略》中就有“考验乎老庄之术”的提法了。有人怀疑此文是否后人之窜人[②]，那是不对的。这句话前后语义连贯，毫无可疑之处：

> 道应者，揽掇遂事之踪，追观往古之迹，察祸福利害之反，考验乎老庄之术，而以合得失之势者也。

还有：

> 已言俗变而不言往事，则不知道德之应。

《道应训》这一篇如何“考验”“老庄之术”呢？

> 曾国藩云：此篇虽杂征事实，而证之以老子道德之言。意以已验之事皆与昔之言道者相应也，故题曰《道应》。每节之末，皆引老子语证之，凡引五十二处。[③]

似乎主要是说老子，该篇只有一处明确引“老子曰”。但是该篇征引的许多事实都是《庄子》中有的，尤其是该篇开头“太清问于

---

① 参阅张德钧：《庄子内篇是西汉人著作吗?》，载《庄子哲学讨论集》，中华书局1962年版。又参阅张恒寿：《庄子新探》第101—104页，湖北人民出版社1983年版。

② 张维华：《释“黄老”之称》，载《文史哲》1981年第4期。

③ 刘文典：《淮南鸿烈集解》卷十二引。

无穷，……”那一大段文字，应该说是根据《庄子·知北游》改写的。因此我们认为，“道应者，……考验乎老庄之术”，无疑是《淮南子·要略》的原文，而非窜入之文。汉初，《庄子》没有《老子》流行广，没有被重视（其原因当另考论）。但是，刘安和他的门客中，肯定有人是钻研过《庄子》的，这有淮南子《庄子后解》、《淮南王庄子要略》可证。①和司马迁一样，他们经过研究，从主要思想方面，把“老庄”联系起来。至于东汉人提到老庄，魏晋以后之“老庄”作为道家的代名词，都是以后的事。以上所说乃“老庄”相连的渊源。

笼统地说，老子和庄子都属于道家，这是没有多大问题的。老子在道家中的开山祖师地位虽可能有不同看法，关系到其人其书的一些问题，但在前面一章已经论定了。道家思想的基础，无论如何还是在《老子》一书中，那么，庄子在道家的地位如何呢？这也和老庄相连有关。庄子的地位问题，郭沫若曾有一段精彩的论述，他在《十批判书·庄子的批判》中写道：

> 从庄子的思想上看来，他只采取了关尹、老聃清静无为的一面，而把他们的关于权变的主张扬弃了。庄子这一派或许可以称为纯粹的道家吧？没有庄子的出现，道家思想尽管在齐国的稷下学宫受着温暖的保育，然而已经向别的方面分化了：宋钘、尹文一派发展而为名家，田骈、慎到一派发展而为法家，关尹一派发展而为术家。道家本身如没有庄子的出现，可能是已经归于消灭了。然而就因为有他的出现，他从稷下三派吸收他们的精华，而维系了老聃的正统，从此便与儒、墨两家鼎足而三了。在庄周自己并没有存心以“道家”自命，他只是想折衷各派的学说而成一家言，但结果他

① 《文选》注中提到此二书。参阅张恒寿：《庄子新探》第22—26页。

> 在事实上成为了道家的马鸣、龙树。

这段话中关于稷下学宫的内容，下一节要专门讨论。关于庄子地位的话，表述得较好，不过这种“相当卓越”的见解有人也已指出，马鸣、龙树“稍嫌比喻不确”①。庄子不是“复兴”道家的问题，可以说是关系到“纯粹道家”形成的问题（将另行考论）。从庄子与老子的关系看，也就是从老学发展的角度看，郭文所说“采取”了什么？“扬弃”了什么？以及“维系了老聃的正统”（当然对“正统”也可能提出不同的看法）等等，是值得进一步深入研讨的。

无可否认的事实是，庄子继承和发展了老子的基本思想。从主要方面看，首先，庄子的本体论与老子大体相同，都是以“道”或者“无”为本体，“道”或“无”是天地万物的本原，它超时空存在，它绝对地无差别，不过庄子的说明更为明确具体，有些还非常形象，例如《庄子：知北游》云：

> 东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履狶也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。”

“道无所不在”，说得如此具体明确，似乎有些玩世不恭。但他讲的是实“质”问题，“至道”是“无乎逃物”的，道是不离物的。《老子》的表述没有如此明确，说的有些恍恍惚惚，如一章：

> 道可道，非常道；名可名，非常名。

---

① 张恒寿：《庄子新探》第400页。

道是不可以言说的，不可以说得出来的。又四章：

道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。

然后，二十一章“道之为物，惟恍惟惚”的描述，二十五章“有物混成，先天地生”的说明，等等，所有关于道的描述，都不如庄子“道无所不在”说法简单明晰。当然，这个道要彻底弄清楚也并不那么容易，老子、庄子以及后来人，都要“多为之辞，博为之说”①，这是另外一个问题。庄子继承了老子的道为本体的思想，具体还有新发展，如肯定“道”和“无”是世界万物的本体，《老子》一章说：“无，名天地之始；有，名万物之母”，《庄子·齐物论》中却还有一段论述：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。

不满足于“无名天地之始”，还要追求这个“无”、“有始”以前的“无始”、“无无始”等等，要问到底，这种思考，实际意义不大。或者可以说明，庄子是沿着老子的某些思想往更深的方面发展下去的。

如上引郭沫若所说，庄子取了老子“清静无为”的一面，而“把他们的关于权变的主张扬弃了”。的确，庄子是公开拒绝参加政治的，《史记》为他立传文字不多，用一半的篇幅记述道：

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”

① 《淮南子·要略》。

这段记述，比许多论述有力，活生生地说明了庄子不干预政治的思想。说道家的出世思想，当主要从庄子的这段话开始。在《庄子》中可以看出，除了对社会政治有些冷嘲热讽的批评外（当然也可看出一些政治思想），很难找到积极的治世方案。那么，这种思想与老子有什么关系？那就是对老子“清静自然”思想的继承和发挥，例如关于人性、人生观之崇尚自然，有些是和老子一样的，像“全形养生”，庄子对“全形”、“养生”、“达生”、“卫生”、“尊生”以及“活身”等等，作了许多论述，他认为：

　　夫全其形生之人，藏其身也，不厌深眇而已矣。①

成玄英疏云：

　　全形养生者，故当远迹尘俗，深就山泉，若婴于利禄，则粗而浅也。

这远世藏身的思想，就是所谓的“出世”思想，与上述《史记》记载是一致的，是庄子的一个主要思想，是老子、杨朱等“全性保真”思想的极端发展。他甚至还说：

　　全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。②

看来这和老子“弃智”的思想不是一回事，他完全只是从“全形养生”的角度来说的。《德充符》说：

　　吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。

　　道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。

“因自然”也用在“全形养生”的上面。他还主张：

　　无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。

一切无为，这样才能不受损伤。

再进一步，庄子形成了一种超越的人生观，这包括死生一如

---

①② 《庄子·庚桑楚》。

观、物人一体观以及绝对命运论等等，认为人生的理想在于超脱相对的有限的世界，而逍遥于绝对的无限世界。达到了这种境界的人，就叫做“至人”、“神人”或“真人”。为达到此人生最高境界，就要“无为”、“无用”，断绝名利欲望，除去成心，乃至于为心斋坐忘等等。由此看来，庄子的思想确实比老子更为详密，更为彻底。有了这个“要本归于老子之言”的庄子，使得一个“纯粹的道家”得以形成。这是我们的结论。

最后，还要说明一个问题，《庄子·天下》既概括了关尹、老聃的思想，也单独概述了庄子的思想。由此看来老庄思想的关系如何？钱基博先生曾著有《读庄子天下篇疏记》①，在“论庄周”时，对“庄周闻其风而悦之”的“道术”，作了逐句的解说，以老子之言进行比较，说明“其要本归于老子之言”，然后指出：

> 一言以蔽之曰“道法自然”，曰“绝圣弃知”而已。“古之道术有在于是者”，盖庄周以自明其学之所宗；而非所以自明其学也。余观庄周，所以自明其学者，特详造辞之法与著书之趣；所不同于诸家者也。

在具体解说了“造辞之法与著书之趣”以后说：

> 换言之曰：未能如关尹、老聃之“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居尔”！夫“以本为精”，则“应于化”矣！“以物为粗”，则“解于物”矣，“应于化而解于物”，则尽“芒乎昧乎”之道，而能以“不足”用其“有积”，“澹然独与神明居”矣！此关尹老聃之所以为“博大真人”，而庄生未以自许也。

我们同意这些分析和议论。

① 商务印书馆《万有文库》本，1930年版。

第三节　稷下黄老及其他

上一节讲和老子有关的人，主要是关系比较密切、直接的人，及其在传播老学方面的作用，本节则要谈在《老子》思想基础上发展起来的一些新的思想和学说，主要讲稷下黄老之学。首先从稷下学宫谈起。

一、稷下学宫

前已说明，春秋战国时期士的阶层特别活跃，适应着各诸侯国统治者“争天下者必先争人”① 的情况。各诸侯国乃至一些重要的政治人物都搜罗人才，形成养士之风。齐国，作为从春秋到战国一直都强大的一个国家，在这方面也是比较突出的。它的稷下学宫就是一个典型例子。

从有关的记载看，从齐桓公开始，到荀子离齐适楚，整整一百年的时间，稷下学宫的大事可查，其中几度兴衰，而以宣王时期为鼎盛。徐斡《中论·亡国》写道：

> 昔齐桓公立稷下之宫②，设大夫之号，招致贤人而尊崇之。自孟轲之徒皆游于齐。

这记载的时间较晚，而且尚未考见其他记载印证，但是可以相信的。首先，齐桓公为巩固自己的地位，招纳贤士，是完全可能的。③其次，《史记·田敬仲完世家》的记载更为明确：

> 宣王喜文学游说之士，……是以齐稷下学士复盛，且数

① 《管子·霸言》。

② 稷下又称棘下，齐临淄城西门曰稷门，在此附近的学堂，故名稷下宫。刘向《别录》等书有记载。

③ 参阅钱穆：《先秦诸子系年·稷下通考》。

百千人。

“复盛”二字可证明有始兴之时。

招贤纳士，养起来，养了多少？怎样养法？养起来的人干什么？《史记》中两处记载可见其大概，《田敬仲完世家》写道：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

《孟子荀卿列传》的记载是：

> 自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！……于是齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。

人数不少，待遇优厚，宣王时“赐列第，为上大夫”的就有七十六人，几乎每个人都有一大群弟子。这些人游说之时，往往和孟子“后车数十乘”一样，都是有门徒跟随的。淳于髡游说时，“约车十乘”①，且有记载说：“髡死，诸弟子三千人为髡缞绖”②。又如田骈也有“徒百人”，待遇是“訾养千钟”③。这些人还互相引荐，例如《战国策·齐策三》记载说：

> 淳于髡一日而见七人于宣王。王曰：“子来。寡人闻之：千里而一士，是比肩而立；百世而一圣，若随踵而至也。今子一朝而见七士，则士不亦众乎？”淳于髡曰：“不然。夫鸟同翼者而聚居，兽同足者而俱行。今求柴胡、桔梗于沮泽，则

---

① 《吕氏春秋·离谓》。
② 《太平寰宇记》卷十九引《史记》，今本《史记》无。
③ 《战国策·齐策四》。

累世不得一焉，及之睪黍、梁父之阴，则郄车而载耳。夫物各有畴，今髡贤者之畴也。王求士于髡，譬若挹水于河，而取火于燧也。髡将复见之，岂特七士也！”

这段话很有意思，我们只说它招贤纳士之一个侧面。

招贤纳士，有一部分人是任用为官职的，如“驺忌之见三月而受相印”①。也有临时差遣的，如淳于髡之“为齐使荆楚”②、“之赵请救兵”③ 等等。但大部分是“不治而议论”。他们虽享受大夫之禄，而不任职治事，如《盐铁论·论儒》所说：

齐宣王褒尊儒学，孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄，不任职而论国事。盖齐稷下先生千有余人。

这里要指出，“褒尊儒学”这话是不可靠的，是按照汉代儒家的观点看问题。重要的是“不任职而论国事”，或者如《新序·杂事》说：

齐有稷下先生，喜议政事。

总之，议政是稷下先生们的一项主要活动，统治者重金收养的目的也正是为此，因而重要人物都是直接与齐王“议政”过的，有泛泛地议，也有具体地议，如：

齐宣王坐，淳于髡侍。宣王曰：“先生论寡人何好？”淳于髡曰：“古者所好四，而王所好三焉。”宣王曰：“古者所好何与寡人所好？”淳于髡曰：“古者好马，王亦好马；古者好味，王亦好味；古者好色，王亦好色；古者好士，王独不好士。”宣王曰：“国无士耳，有则寡人亦悦之矣。”淳于髡曰：“古者骅骝、骐骥，今无有，王选于众，王好马矣；古者有豹

① 《史记·田敬仲完世家》。

② 《战国策·齐策三》。

③ 《史记·滑稽列传》。

象之胎，今无有，王选于众，王好味矣；古者有毛嫱、西施，今无有，王选于众，王好色矣；王必将待尧、舜、禹、汤之士而后好，则尧、舜、禹、汤之士亦不好王矣。”宣王嘿然无以应。①

看来淳于髡在当时各方面起的作用都不小，这且不深谈。其议政之事较多。许多零星记载可以证明，其他稷下先生也有与齐王议政的，如：

田骈以道术说齐，齐王应之曰：“寡人所有者齐国也，愿闻齐国之政。”田骈对曰：“臣之言，无政而可以得政。譬之若林木，无材而可以得材。愿王之自取齐国之政也。骈犹浅言之也，博言之，岂独齐国之政哉！变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当。彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。”②

此外，如《吕氏春秋·正名》记有齐王与尹文的一大段议政的对话，以及孟子与齐王之议论等等，这里就不一一征引了。

议政的另一重要形式就是“作书刺世”，如刘向《荀子序》云：

方齐宣王、威王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之。若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号曰列大夫，皆世所称，咸作书以刺世。③

著名的稷下先生，大多有著作传世，所有的著作也都是直接或间接议政的。另外，像《管子》、《周礼》这些书，有人以为出自稷下学者之手，已佚的《王度记》，刘向《别录》就认为“似齐宣王时淳于髡等所说”。这些就不一一详说了。

---

① 《说苑·尊贤》。

② 《吕氏春秋·执一》。又同书《用众》亦有议政之对话。

③ 此文又见《风俗通·穷通》。

稷下先生们另一方面的活动可以说是议学。议学与议政是分不开的，各种学说的目的“皆务为治者也”，都是“刺世”，都是“言治乱之事以干世主”，只是具体主张不同罢了。但是，议学也有相对的独立性。议学包括自由讨论，互相争辩；包括“师尽智竭道以教”①；也包括著书立说等等。

关于自由讨论，如上所述，当时还没有“褒尊儒学”的问题，“期会于稷下”的“谈说之士”各种学派的人都有，“毁五帝，罪三王”的言论都可以发表，环境是比较宽松的，思想是很活跃的，兹举两段记载证明：

> 齐有稷下先生，喜议政事。邹忌既为齐相，稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻忌，以谓（为）设以辞，邹忌不能及，乃相与俱往见邹忌。淳于髡之徒礼倨，邹忌之礼卑。淳于髡等曰：“狐白之裘补以弊羊皮，何如？”邹忌曰：“敬诺，请不敢杂贤以不肖。”淳于髡曰：“方内而员钉，何如？”邹忌曰：“敬诺，请谨门内不敢留宾客。”淳于髡等曰：“三人共牧一羊，羊不得食，人亦不得息，何如？”邹忌曰：“敬诺，减吏省员，使无扰民也。”淳于髡等三称，邹忌三知之如应响。淳于髡等辞屈而去，邹忌之礼倨，淳于髡等之礼卑。②

《史记·田敬仲完世家》也有类似的记载，并且是五问五答，除“狐裘”一问略同之外，其余均不同，不过只说二人之间的问答。上引记载写的则是淳于髡等人对邹忌的“围攻”（恕用此现代化的语言）。并且这批人居然敢轻视身为齐相的邹忌（邹忌“知之如应响”，说明他确有才能，有学问）。又如：

> 齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五

① 《吕氏春秋·劝学》。
② 《新序·杂事》。《史记·田敬仲完世家》集解引文略异。

> 伯，离坚白，合同异，一日服千人。有徐劫者，其弟子曰鲁仲连，年十二，号“千里驹”，往请田巴曰：“臣闻堂上不奋，郊草不芸，白刃交前，不救流矢，急不暇缓也。今楚军南阳，赵伐高唐，燕人十万，聊城不去，国亡在旦夕，先生奈之何？若不能者，先生之言有似枭鸣，出城而人恶之。愿先生勿复言。”田巴曰：“谨闻命矣。”巴谓徐劫曰：“先生乃飞兔也，岂直千里驹！”巴终身不谈。①

稷下学宫学术空气之浓厚、之自由，由此可见一斑。田巴遭到指责的不是“毁五帝，罪三王”，而在于他的不能解决国家的危难。

二、“学黄老道德之术”

“黄老”一词，在汉初流行，集中反映在《史记》当中，这是众所周知的。今之所谓“稷下黄老”，也主要是依据《史记》的一些记载。《史记·孟子荀卿列传》有两段记述特别明显：

> 自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！

> 慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。

这些事实表明，司马迁既是记述“稷下先生”们干什么，即上述之议政、议学；也告诉人们“稷下先生”中有各诸侯国的学士，不仅是“齐人”；还试图对“稷下先生”们的学术思想作一大概的分析，例如说驺衍之“深观阴阳消息而作怪迂之变，……然要其归，

---

① 《史记·鲁仲连列传》正义引《鲁仲连子》。《太平御览》卷四百六十四所引文略详。

必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施始也滥耳”，而驺奭“亦颇采驺衍之术”。又例如说淳于髡“学无所主”[1]。特别值得注意的就是他说有一批人“皆学黄老道德之术，因发明序其指意”。

这一句话与黄老之学有密切关系，几乎每一个字都值得推敲，因为它有实际内容：首先，“皆学”者大家都学习也，学习和研究的人比较多，现在有人说：“老子与黄帝结合的黄老之学，就成为稷下学宫的主体”，主要恐怕也应从学习的人较多这方面来理解。

其次，“黄老道德之术”，在《史记》中与“黄帝老子之术”、“黄老之言”（乃至“老子书”）通用，或简称“黄老”。可学的东西，当然主要是图书，如《老子》，如托名黄帝之书。这里要说明一下，黄老、黄帝摆在老子之前，但事实上黄帝书比《老子》晚出，黄帝书是后人伪托的，是按《老子》的道论而造作的，汉代人不是不知道，却要以“黄老”名之，司马迁很清楚：

百家言黄帝，其文不雅训，荐绅先生难言之。[2]

可他在《史记》中，左一个“黄老之学”，右一个“黄帝老子之术”，这显然是从俗了，如《淮南子·修务训》所说：

世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝而后能入说。

战国时期百家争鸣，为了高尚自己的学说，称到文武周公还远远不够，把更早的神农、黄帝抬出来，此俗是春秋战国时期兴起的，司马迁不过是客观的反映。这里有必要把战国时依托黄帝以论道的客观情况也说上几句。上引《淮南子·修务训》之文下面接着还有以下几句：

乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者，蔽于论

---

① 《史记·孟子荀卿列传》。

② 《史记·五帝本纪》。

而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。

为学者之依托，还有一个统治者提倡的问题，据《国语》、《左传》等书记载，当时人心目中，黄帝是圣帝明王，“黄帝能成命百物，以明民共财”①。黄帝是各诸侯国的祖先，因而田齐政权也以黄帝为自己的高祖，这有齐威王时的《陈侯因资敦》的实物为证，其铭文曰：

其唯因资（威王之名，《史记》写为“因齐”）扬皇考昭统，高祖黄帝，迩嗣桓、文……②

这就是“高远其所从来，因而贵之”。上有所好下必效焉，学者们先是“尊其所闻”，依托编造一些书出来，然后“相与危坐而称之，正领而诵之”。这样慢慢地无的变成有的，假的变成真的了。“黄老道德之术”就产生了。

第三，“因发明序其旨意”。“因”者依也，依顺黄帝、老子之言——实际是依老子之言；“发明”，阐明；“序”，叙述；“指意”，主旨意图。这样，两句话用现在的语言表达即为：

许多人（或者田骈、接子等许多人）都学习黄帝、老子关于道德的思想和理论，并且根据这些思想和理论，进一步阐明和解释其主旨意图。

因而就有阐明、解释的文字，所以接下去就是列举慎到、环渊之所著，并且说“田骈、接子皆有所论焉”。虽只列举了四个人，但是如司马迁上文所言，“稷下先生”、“某某之徒”，“各著书言治乱之事，……岂可胜道哉”！说都说不完！无论是后来的《汉书·艺文志》记载的，还是未记载的，叙述和“发明”“黄老道德之术”的著作的确不少。考古发掘出土的新材料尤为可贵。可以断言，稷

① 《国语·鲁语上》。

② 郭沫若：《两周金文辞大系考释》，科学出版社1957年版。

下学宫“言黄老道德之术”的人不少，但究竟哪些内容是黄老之学？哪些人可以算是这一学派的人物？这是另一个值得研究的问题。

我们已经明确，《老子》是客观存在的，黄帝书则是伪托的。战国以来托为黄帝的书不少，据《汉书·艺文志》记载，托为黄帝的书，在方技略中有九种、一百六十六卷；数术略中有五种、一百二十七卷（篇）；兵书略兵阴阳中有“《黄帝》十六篇，图三卷”；阴阳家和小说家中各有黄帝书一种，前者班固自注为“六国时韩诸公子所作”，后者他注明“迂诞依托”。这说明司马迁“百家言黄帝”之说是确实的。这里要说的是，《艺文志》中道家类关于黄帝书的记载，有《黄帝四经》四篇，《黄帝铭》六篇[①]，《黄帝君臣》十篇，《杂黄帝》五十八篇。另有《力牧》二十二篇，依托的是黄帝相力牧，思想体系理当一致。[②] 这些书籍，班固大多注明了是“六国时所作”或“六国时贤者所作”，《黄帝君臣》更明确写道：

起六国时，与《老子》相似也。

可以说明，汉代人很清楚，第一，所谓“黄帝”之书，多半是战国时人的依托之作；第二，非常重要的一点是，它们“与《老子》相似”。黄帝老子之术主要是《老子》之术，这一点是可以肯定的。但二者又不完全相同，不同之点下面再详谈。这样，依托黄帝的书，是属于黄老之学的内容，也是可以肯定的。这些书的作者是谁，无从考查了，他们默默无闻地为“黄老之学”的建立作出了贡献。另一些书也属于黄老之学的内容，如《管子》中的《心术》上下篇和《白心》、《内业》等等就是。作者是谁，今人也

---

① 顾实《汉书艺文志讲疏》：“黄帝《金人铭》，见于《荀子》、《太公金匮》、刘向《说苑》；黄帝《巾几铭》，见于《路史》。是六铭尚有其二也。”

② 马王堆帛书《经法》中有力牧的一些言论，可为佐证。

只能作些推测，或认为是宋钘、尹文之遗著，或认为是慎到、田骈派的作品。反正和标明黄帝书的作者一样，可说是战国时代的“贤者”，其内容对了解黄老之学是有意义的。它们都对《老子》思想有新的“发明”，这是写老学史应注意的。从这个角度看，一些有名有姓甚至有著作的人与《老子》思想的关系，也就值得进行一番讨论了。下面就专列一部分谈谈。

三、与黄老思想有直接和间接关系的人

除了那些“造作”黄帝书的“贤者”之外，还有两大类：一类是司马迁所提到的那些“学黄老道德之术”的“稷下先生”；一类是他所谓的“归本于黄老”的一些人。下面分别作些具体分析。先从慎到说起。

慎到，司马迁说他发明黄老道德之意“著《十二论》”，《汉书・艺文志》诸子法家类列《慎子》四十二篇，注云：“名到，先申韩，申韩称之。”《十二论》与四十二篇《慎子》是一书还是二书，难以断言，均无原本传下，流传下来的《慎子》书不可不信也不可全信，慎到的思想最可靠的记载是《庄子》等书。《庄子・天下》关于慎到个人的思想具体写道：

> 是故慎到弃知去己，而缘不得已。泠汰于物，以为道理，曰：“知不知，将薄知而后邻伤之者也。”謑髁无任，而笑天下之尚贤也；纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍輐断，与物宛转；舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若落羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。”

这里所说的思想，和《老子》思想是基本一致的，似不必多论，比较自明。但《庄子》认为慎到并不能算知“道”。另外，如《荀子·天论》中说：“慎子有见于后，无见于先”，也是“自以为知道，无知也”。这都是讲慎到“发明”的道家思想，但他只是“偏”于“道术”之一个方面或者某些方面。

当然，偏于道家的理论又并非慎到的全部思想。荀子还讲了他的另一个方面，在《非十二子》中，也是把慎到和田骈连在一起的，可以说是讲他们偏于法家方面的理论，但是他“尚法而无法”，法的理论也是不很全面、不很成熟的。不过，他的思想直接影响了申、韩，“先申、韩，申、韩称之”这个说法是很有道理的。《韩非子·难势》一开头就引了慎到关于“势”的论述。从现存的《慎子》来看，关于法的论述是比较多的，故《汉书·艺文志》把它列于法家。郭沫若在半个世纪以前作《十批判书·稷下黄老学派的批判》时写道：

> 据这辑本《慎到》来看，差不多全部都是法理论，黄老气息比较稀薄，但这一部分的法理论毫无疑问也是道家思想的发展。

这是比较客观的描述。可以说明，像慎到这样的稷下学士，在“发明”“黄老道德之术”的过程中，同时“创造”了关于法的一些理论和思想，后再进一步发展成比较完整的法家理论。然而，就慎到在稷下的当时来说，可以说是属于研究黄老之学的。

慎到的思想是如此，田骈、接子、环渊的思想也是如此，既复杂又有所归。这里就不一一剖析了。有的人甚至认为，《史记》中举例的驺衍、驺奭、淳于髡一流人，“统在齐国底稷下，皆可目为第三期初叶的道家”，并且说是“新道家”。假如分析阴阳家的起源，讲阴阳家与道家的关系，像讲法家与道家的关系一样，也是有一番道理的。持此说者云：

> 就广义言，阴阳家实即道家。因为道是从本质言，阴阳是从历程言；道是玄学上所谓本体论，阴阳是玄学上所谓宇宙论。上段讲过，道的开展永久是辩证式的，即一正（阳）一反（阴）的。道——纯理的讲来，虽是绝对宁静，但决非一死物；它——实际地讲来，必须要开展，而这开展又必然地为一正一反的辩证。所以道离开阴阳，便无道可言，不妨说阴阳就是道的灵魂。驺衍底慧眼，独能对于道窥破其奥妙之所在，故司马迁称他“深观阴阳消息”的确是一针见血之评。①

这个分析合情合理，所以把它大段地引出来以作参考。但是，战国诸子讲驺衍的不多，更没有怎么多谈阴阳家的问题，这是值得研究的。

稷下黄老学派的人物，除司马迁所列举的人名之外，还有一些人，钱穆《先秦诸子系年》列“稷下学士”十七名，大多与黄老之学有关，其中尤以宋钘、尹文为著，例如其《宋钘考》，将诸子所记宋钘之言论与《老子》中的言论一一加以对比，证明班固所说：“孙卿道宋子，其言黄老意”②。其实，其与《老子》思想一致之处，也是以《庄子·天下》的记述为全面：

> 不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心，古之道术有在于是者。宋钘、尹文闻其风而悦之。

接着还有一些具体论述，包括“见侮不辱”、“以情欲寡浅为内”等等思想，都是与《老子》思想一致的。而其他一些思想内容，如“接万物以别宥为始”、“禁攻寝兵，救世之战”等等，又与《墨

---

① 谢扶雅：《田骈与驺衍》，载《古史辨》第五册。

② 《汉书·艺文志》：《宋子》十八篇。

子》的主张一致，所以《荀子·非十二子》把宋钘和墨翟相提并论，同时荀子也注意到宋子关于道家方面的思想，如《正论》中言“见侮不辱”、“使人之情欲之寡”以及《天论》的“宋子有见于少，无见于多”等等。由于这些复杂的现象，钱穆先生曾说：

> 余尝谓，黄老起于晚周兴于齐，又谓道原于墨，若宋子宗墨氏之风设教稷下，其殆黄老道德之开先耶？①

指出了稷下诸子的复杂渊源和关系。

除了以上列举和提到的一些，当还有未留下姓名的人，不说那稷下“数百千人”之中，就是“七十六人”之中也还会有“学黄老道德之术”者。再说，著名大师们还有不少弟子以及受他们影响的人，如《荀子·正论》云：

> 今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典。

又如《战国策·齐策四》云：

> 齐人见田骈曰：……今先生设为不宦，赀养千钟，徒百人。……

再如上引徐劫之“千里驹”弟子鲁仲连等等。总之，仅就稷下而言，学黄老道德之术的人是很多的。这批人，无论是集中之当时，还是后来分散之后，都以不同的方式发挥影响和作用。《盐铁论·论儒》写道：

> （愍王时）诸儒谏不从，各分散。慎到、接予亡去，田骈如薛，而孙卿适楚。

这一批资深的稷下学者分散到各地去了，他们的门徒、“文典”自然也就分散了。这已是战国末期的事。随着人才向秦国的流动，秦相吕不韦大招宾客作《吕氏春秋》，大量的黄老之学的学者再一次聚集在一起，虽然没有前辈的知名度高，但对黄老之学的贡献却

---

① 《先秦诸子系年·宋钘考》。

是超过了前人的。他们依靠的是集体的力量，以集体的智慧创作的《吕氏春秋》，是黄老之学的第一部完整的代表作。《吕氏春秋》的产生，标志着黄老新道家学派的形成。

以上是与黄老思想有直接关系的人，下面再简单谈谈有间接关系的人。所谓间接关系，不讲得太多太泛，仅就司马迁明确讲“本于黄老”的申不害、韩非来具体谈谈。

首先，要从老、庄、申、韩合传谈起。司马迁写这个合传，是因为他们在思想上有共同的东西，有渊源关系（不论这渊源关系的具体发展是怎样的）。传末的“太史公曰”讲得很清楚：

> 老子所贵道，虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识。庄子散道德，放论，要亦归之自然。申子卑卑，施之于名实。韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礉少恩。皆原于道德之意，而老子深远矣！

“原于道德之意”与上述“学黄老道德之术，因发明序其旨意”的基本思想是一致的。不过这里的范围更扩大了，既讲了与“黄老”明显不同的庄子，又讲了“归本于黄老”的申韩。各自的特点是很清楚的，只不过没有讲不同特点之间的关系罢了。

其次，应该承认，司马迁并没有具体说明为什么以及如何“归本于黄老”。或者他认为这是“毋庸置疑”的。这并非想当然，这从司马迁《管晏列传》的最后所作的说明可以为旁证：

> 吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，及《晏子春秋》，详哉其言之也。既见其著书，欲观其行事，故次其传。至其书，世多有之，是以不论，论其轶事。

他写申不害和韩非也是如此，因为“申子、韩子皆著书，传于后世，学者多有”①，自然也就“不论”，而只“论其轶事”了。申不

① 《史记·老庄申韩列传》。

害传极为简单，韩非传稍详一点，其思想学说只引了一篇《说难》[1]，显然是有感而发，引该文之前他写道：

然韩非知说之难，为《说难》书甚具，终死于秦，不能自脱。

写完全传之后又写了一句：

余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳。

写书的人当然有自己的思想，又难免涉及政事，司马迁写《史记》时的心情是复杂的，写出来的结果也被后人评为“谤书”，这就难免有感慨了。此虽与本题无关，也值得叙上几句。

关于申、韩的思想，除了上引“太史公曰”的那些记述加评论之外，传中所记实际都只有一句话：

申子之学，本于黄老，而主刑名。

（韩非）喜刑名法术之学，而归本于黄老。

如上所说，司马迁是通过大家都能看到的书来知道和论述其人的学问的。

《申子》一书是个什么样子？《汉书·艺文志》列于“法家”，书早已亡佚，无法详论其与黄老思想的关系，但也不是完全无迹可寻。《吕氏春秋·任数》中，为了论证“耳目知巧”之“不足恃”，曾节引过申不害的几句话：

申不害闻之，曰：“何以知其聋？以其耳之聪也。何以知其盲？以其目之明也。何以知其狂？以其言之当也。故曰去听无以闻则聪，去视无以见则明，去智无以知则公。去三者不任则治，三者任则乱。

作者解释和发挥说：

故至智弃知，至仁忘仁，至德不德。无言无思，静以待

---

① 文字与今《韩非子·说难》不尽相同。

> 时，时至而应，心暇者胜。凡应之理，清静公素，而正始卒；焉此治纪，无唱有和，无先有随。古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬以寒，因夏为暑，君奚事哉？故曰君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。

作为成熟了的黄老新道家的作者的论述，当然是表达得较完整的。但是他们是从引申申不害的思想和言论而来的，而申不害“去听”、“去视”、“去知”的思想又显然与《老子》的“绝圣弃智”思想有密切关系，是一致的，或者就是从《老子》那里来的。看来申不害之“术”的哲学思想基础与《老子》思想是一致的。然而他“主刑名”，着重“术”的应用，与《老子》又有所不同，与后产生的黄帝学又很相像，是其主要的一部分。所以说是其学“本于黄老”。

韩非比起申不害来就好说多了，有书存在。但是关于《韩非子》的问题，也有些不同看法，特别是有道家思想的一些篇章，有人认为不是韩非的作品。不过也有人作了合理的考证，认定韩老的思想有一致之处。[①]现征引两段如下。陈奇猷《韩非子集释》说：

> 老氏使人无欲无求，而韩非则令人在分内立功努力，不越分而有所求。因之韩非之理想社会，乃基于老氏而致进。故韩非有取于老氏者此也。史迁谓韩非“归本于黄老”者亦此也。
>
> 按此以求，虽韩子中多用老氏之文，亦不致与老子旨趣相混矣。

张纯、王晓波《韩非思想的历史研究》一书，有《韩非思想的哲

---

① 参阅张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》第二章《韩非思想的哲学基础》，中华书局1986版。

学基础》一章，在分析比较之后指出：

> 韩非思想与《解老》、《喻老》或《老子》书的思想有一致之处，但由于老子哲学的抽象性而产生解释上的混含和歧义，韩非的解释是否全都是老子本意则不得而知，唯韩非肯定他所解释的老子思想，所以这些解释只能当成韩非自己的哲学思想。自觉根据这种哲学思想，而有韩非对政治、社会及其他各层面的思想主张。故言其“归本于黄老”，而太史不诬也。

这些说明都比较客观，韩非的思想当然就是韩非自己的思想，但他的思想来源是可以探求的。司马迁说韩非思想“原于道德之意”，“归本于黄老”，用现在的话说，即：韩非思想的哲学基础是“道德”二字，也就是通常所说的“道论”，这道论与《老子》是一致的，或者说是从《老子》那里来的。请看《韩非子》关于“道”的论述：

> 道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。①
>
> 夫道者，弘大而无形；德者，核理而普至。至于群生，斟酌用之，万物皆盛，而不与其宁。道者，下周于事，因稽而命，与时生死。参名异事，通一同情。故曰：道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣。——凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。是故明君贵独道之容。②

这是韩非用自己的语言对“道”所作的描述，道是万物的本体、根

---

① 《韩非子·主道》。

② 《韩非子·扬权》。

源，“道无双，故曰一”，它“弘大而无形”，而“下周于事”。这些与《老子》的“道论”思想基本是一致的。更不消说他在《解老》和《喻老》中对于道的说明了，那种解释可说是相当精确的，如：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。①

既是本原，又是规律。又曰：

今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形。故曰："无状之状，无物之象。"②

这是对《老子》今本十四章的一段解释，是对“恍惚”之道的一种描写，“执其见功以处见其形”，则是他的体会和阐发。其体会和阐发又是与黄老新道家的思想一致的。例如：

天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松子得之与天地统，圣人得之以成文章。道，与尧、舜俱智，与接舆俱狂，与桀、纣俱灭，与汤、武俱昌。以为近乎？游于四极；以为远乎？常在吾侧；以为暗乎？其光昭昭；以为明乎？其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇内之物，恃之以成。凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。道，譬诸若水，溺者多饮之即死，渴者适饮之即生；譬之若剑戟，愚人以行忿则祸生，圣人以诛暴则福成。③

这正如《淮南子》所说，对于“道”“多为之辞，博为之说”，从不同的角度和方面，用各种不同的比喻，来说明道的性质和作用。《淮南子》第一篇《原道训》就是像韩非这样来描述道的。由此，

①②③《韩非子·解老》。

也可见韩非思想与黄老思想的密切关系。

同时，我们认为，黄老主要源于老，以《老子》的道论为基础，不过广泛地吸收了儒、墨、名、法、阴阳等家的思想，因而被称为黄帝著作的那些书，如马王堆出土的《经法》等书，有人称之为“道法家”，法家的思想也很突出。然而韩非则又有所不同，他作《解老》和《喻老》，说明他对老学下过一番功夫。《韩非子》也引用过黄帝，称“黄帝有言曰”，一是数量不多，二也未引进什么主要思想，因此可以说，韩非是直接援老入法的，是用而能化的。从老学发展的角度看，韩非对《老子》的解释和发展有重要意义。

四、《文子》

《文子》是一部早期的老学著作。

从老学发展的角度看，黄老之学是一种特定的形态，而名之曰《黄帝四经》之类的书籍。虽其思想内容源于《老子》，是打着黄帝的招牌的老学，但毕竟又脱离了老子之名，而名为《文子》的书，则明显是流传下来的早期老学著作之一，甚至可以说是最早的老学著作。

《文子》这部书，《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》均有记载。除了篇数不同之外，两书的注都说文子是老子弟子。北魏李暹以为文子是计然，但在马总的《意林》里，既有《文子》，同时又有《范子》，后者即范蠡问而计然答，则显然是两人之书。唐代的柳宗元曾专门写了一篇《辨文子》，一方面说“其指意皆本老子”，另一方面又称之为“驳书”，说它“其浑而类者少，窃取他书以合之者多，凡孟管辈数家，皆见剽窃。峣然而出其类，其意绪、文词叉牙相抵不相合”。但是，柳宗元作结论还是比较谨慎的，他说：“不知人之增益之欤？或者众为聚敛以成其书欤？”柳宗元

提出的这个问题不能说没有其道理，作《文子》者——或者说文子其人，既然是老子弟子与孔子同时，而杂有“孟管辈数家”的内容，那当然就值得怀疑了。柳宗元以后，认为此书全伪的人不少，其重要理由即认为《文子》大半抄袭《淮南子》（章太炎、梁启超均如此说）。也有认为作伪时间是魏晋以后。近年来考古发掘出土的材料，对于解决这个问题，提供了新的证据。1973年河北定县汉墓出土的大量竹简中就有《文子》，现已整理出与今本《文子》相同的文字六章。① 不论这个汉墓主人是谁，是西汉的人，可以肯定。西汉流传的《文子》与今本《文子》大体相同，这一点就可以肯定今本《文子》就是《汉书·艺文志》著录之本。如果说在《淮南子》同时或者稍后一些，有一个大部分抄袭《淮南子》的赝品在流行，何以不但没有任何人提出异议（像今古文之争那样），而且还深信不疑呢？西汉人把它珍贵地藏于墓葬中，就是相信它的明证。《汉书·艺文志》是正面肯定记载的。王充也是相信文子其人的，他说“老子、文子，似天地者也”②，说明他是通过《文子》其书来了解其人的，他把文子当作老子的正传弟子，如同孔子与颜回一样。

既然今本《文子》就是《汉书·艺文志》所录的《文子》（但传抄的讹误以及注入正文等问题又当别论），那么，《文子》是否即老子弟子所作呢？那事实上也不可能，柳宗元提出的问题还是比较有力的。如果把《文子》成书的年代定在战国末年，或者秦末汉初，这个问题就解决了。从西汉初年的黄老之学的盛行、黄老新道家的形成和发展情况看，当时关于黄帝言的书不少，除《汉书·艺文志》有著录之外，马王堆汉墓出土的帛书《经法》更

① 见《文物》1981年第8期。
② 《论衡·自然》。

是现在能看到的当时留下来的物证。关于老子言，《老子》的本身就有不同版本（马王堆帛书也可证明），这个甚至可以称为“道德经义疏”的《文子》，在当时存在是毫不足怪的。从《吕氏春秋》到《淮南子》都抄它的内容来看，《文子》产生于战国末年——黄老新道家的形成时期更为合理。

这里要特别提出的是孙星衍关于《文子》的研究。他在《文子》序中说：

> “黄老之学存于文子，西汉用以治世，当时诸臣皆能称道其说，故其书最显。”

孙星衍的论断是颇有见识的，今汉墓出土之帛书也可证“其书最显”。这里，不妨再抄录一段孙星衍关于《文子》研究的原文，其文曰：

> 《文子》云：妄为要中，功成不足以塞责，事败足以灭身。《淮南》作：功之成也，不足以更责；事之败也，不足以灭身。增不字，而失其深戒之旨。……《文子》云：天地无私也，故无夺也；无德也，故无怨也。《淮南》作：日月无德也，故无怨也。取日月以偭天地，而殊无义。《文子》云：下之任，惧不可胜理，故君失一，则乱甚于无君也。《淮南》作：下之径衢。直误读其句而改其字。《文子》云：蓻之为缟也，或为冠，或为絑。《淮南》作：钧之镐也。直认蓻为钧，其义浅劣。《文子》云：譬若山林而可以为材，材不及山林，山林不及云雨，言有材不及生材之地，生材之地不及生物之天，其生愈广。《淮南》作：譬若林木无材，而可以为材，材不及林，林不及雨。其义不瞻。《文子》云：以禁苛为主。《淮南》作：以奈何为主。则形近而误。若此之属，不能悉数。则知《文子》胜于《淮南》。此十二篇，必是汉人依据之本。由当时宾客迫于成书，不及修辞达意。或有非贤，厕于其列，杂出所

见，聊用献酬群心。又怪其时汉之阙廷无能刺其龃龉。古今好学之士，久已希觏也。赖今《文子》具存，可得援证。柳宗元疑此驳书，所谓以不狂为狂者欤？……

有完本存于道藏中，其传不绝，亦其力也。……今《文子》十二卷，实《七录》旧本。班固《艺文志》称九篇者，疑古以《上仁》、《上义》、《上礼》三篇为一篇，以配《下德》耳。

孙星衍论证之精，不能不令人折服。

以上主要说，《文子》一书在西汉初年肯定是存在的，成书时间，或者是战国末年，或者是秦末汉初。因此说是老子弟子之作是不可靠的，或者是文子的数传弟子所记，或者是战国末年黄老学派依托文子而作。这样，书中反映了战国的时代背景就不奇怪了，如《上礼》说：

……兼国有地，伏尸数十万，老弱饥寒而死者不可胜计。自此之后，天下未尝得安其性命、乐其习俗也。贤圣勃然而起，持以道德，辅以仁义，近者进其智，远者怀其德，天下混而为一，子孙相代辅佐，黜谗佞之端，息未辩之说，除刻削之法，去烦苛之事，屏流言之迹，塞朋党之门，消智能，循大常，隳肢体，黜聪明，大通混冥，万物各复归其根。夫圣人非能生时，时至而不失也，是以不得中绝。

前面几句打上了时代的烙印，反映了战国时大规模战争的情况，不是战国末年的人是写不出来的。自“贤圣勃然而起”以下，是作者的政治理想，也是战国末年和秦末汉初黄老学派的政治理想。

确定《文子》成书的大致时间，不仅能解决其真伪问题，而且也有利于研讨其思想。关于思想这里只作一大概的介绍。首先，归本于道，以道为理论基础，对道的性质、作用等有多方面的描述。第一篇就叫《道原》，这和后来陆贾《新语》的第一篇是《道基》、《淮南子》的第一篇是《原道》一样，明白表示以道论为基

础，后者显然是跟着《文子》来的，新出土的《经法》中也有《道原》。讲道的性质如：

老子曰：执道以御民者，事来而循之，物动而因之，万物之化，无不应也，百事之变，无不耦也。故道者虚无、平易、清静、柔弱、纯粹、素朴，此五者道之形象也。虚无者，道之舍也；平易者，道之素也；清静者，道之鉴也；柔弱者，道之用也。反者道之常也，柔者道之刚也，弱者道之强也。纯粹素朴者，道之干也。虚者中无载也，平者心无累也。嗜欲不载，虚之至也；无所好憎，平之至也；一而不变，静之至也；不与物杂，粹之至也；不忧不乐，德之至也。

这是《道原》中的叙述。该篇中后文还有进一步的阐述，如：

夫无形大、有形细，无形多、有形少，无形强、有形弱，无形实、有形虚。有形者遂事也，无形者作始也。遂事者成器也，作始者朴也。有形则有声，无形则无声。有形产于无形，故无形者有形之始也。广厚有名，有名者贵全也；俭薄无名，无名者贱轻也。殷富有名，有名者尊宠也；贫寡无名，无名者卑辱也。雄牡有名，有名者章明也；雌牝无名，无名者隐约也。有余者有名，有名者高贤也；不足者无名，无名者任下也。有功即有名，无功即无名。有名产于无名，无名者有名之母也。夫道有无相生也，难易相成也。是以圣人执道，虚静微妙以成其德。故有道即有德，有德即有功，有功即有名，有名即复归于道。功名长久，终身无咎。王公有功名，孤寡无功名，故曰圣人自谓孤寡，归其根本。功成而不有，故有功以为利，无名以为用。

以上所引只是两段比较集中的论述，分散的就不一一征引了。讲道的作用，如《道原》说：

夫道者高不可极，深不可测，苞裹天地，禀受无形。原

流沺沺，冲而不盈。浊以静之徐清，施之无穷无所，朝夕表之，不盈一握。约而能张，幽而能明，柔而能刚，含阴吐阳，而章三光。山以之高，渊以之深，……星历以之行。以亡取存，以卑取尊，以退取先。古者三皇得道之统，立于中央，神与化游，以抚四方。是故能天运地墆轮转而无废。……

这段话《淮南子·原道训》一开头就照抄了（其中有几句话略有文字上的修饰），全篇是在此基础上展开论述的。由此可见，对于《老子》的道论，《文子》可说是作了详尽的阐述，而且在时间上是较早的，是初期老学中最重要的进展之一。

其次，《文子》是博采了众家之说的。这在《上仁》、《上义》《上礼》中都有反映，和《老子》基本否定“仁”、“义”“礼”、“德”等等不同，而是拿来为己所用。当然，讲这些也是以“道”为纲，仁义礼乐等等是从道德自然而产生的，“得道则举，失道则废”，受道的制约。如《上礼》所说：

昔者之圣王，仰取象于天，俯取度于地，中取法于人。……中受人事以制礼乐，行仁义之道以治人伦，列金木水火土之性以立父子之亲而成家，听五音清浊六律相生之数以立君臣之义而成国，察四时孟仲季之序以立长幼之节而成官。列地而州之，分国而治之，立大学以教之。此治之纲纪也，得道则举，失道则废。

总之，《文子》是属于道家，具体说属于黄老新道家的作品。但它是直接对《老子》思想进行发挥，不论其“老子曰”也好，“文子曰”也罢，虽不是《老子》的原文，却明显是解说和发挥《老子》的思想，就像后来严遵的《老子指归》，对后世的影响也很大。所以，在老学发展史上，《文子》是应该特别注意的一部书。

第三章　秦汉时期的老学

如果说战国时期对《老子》的研究，形成了老庄与黄老两个道家派别，那么，秦汉时期，特别是两汉时期，重新开始对《老子》的学习和研究，则是老学发展的一个重要阶段。因为先秦的两派道家，虽未离开《老子》的基本思想，但都着重在发挥他们各自的思想和主张，有意无意地忽略了《老子》本身。在汉代，则在某种意义上是人们对《老子》本身的重新学习和研究，这使得《老子》得以继续流传，老学得以发展。而其流传与发展，又首先是与时代的特点有关的。

第一节　时代特点

秦王朝的时间很短，汉王朝前后四百年，秦汉实际上是一个完整的历史时期。汉人口头上力图与暴秦划清界限，“汉承秦制”却是一个明显的事实。这一时期，在中国历史上，在中国文化思想史上，有极重要的地位。这一时期内所形成的经济、政治制度，是二千多年中国封建社会各种制度的基础。这一时期的文化思想，长时间在中国社会和中国人中间产生影响。而这一切又与当时的时代特点有关。时代特点简述如下。

一、国家的大一统

公元前 221 年，秦王政顺应历史潮流，顺应社会的需要，完

成了“吞六国而亡诸侯”的统一大业，建立了专制主义中央集权的统一国家。在这一点上，他“自以为功过五帝，地广三王”，看来并不为过。单从“地广三王”来说，他不仅统一了分裂割据的各诸侯国，并且北筑长城，南平百越，巩固和发展了大一统的局面。《史记·秦始皇本纪》有如下两段记载：

> 地东至海暨朝鲜，西至临洮、羌中，南至北向户，北据河为塞，并阴山至辽东。

这是司马迁的概述，而二十八年琅邪台刻石则云：

> 六合之内，皇帝之土。西涉流沙，南尽北户。东有东海，北过大夏。人迹所至，无不臣者。

似乎天底下都是秦的版图。“六合”包含天地，似乎“领空权”也预见到了，当然主要是讲领土。具体来说，东边到了海，而且是“东有东海”，在秦人看来，海外只有神人仙岛了。南边到了“北向户”，房屋的门不能再朝南方开了，南边已经无路可走。从设立南海、象郡的情况看，实际超过了今日的疆域。问题是西边和北边。西边“羌中”、“流沙”，自古以来有不少考证，不如把它看作一种泛指，即羌人所居之地，广大沙漠地区，是“人迹所至”的地方，最西边就是了。虽然事实上当时人迹还未完全到过的西部地方还大得很。北边，“北过大夏”，假如大夏指今山西境内的话，“过大夏”“过”了多远？从北边设郡的情况看，是包括了今宁夏、内蒙古（大青山以南）一带的。

到了汉代，特别是汉武帝时期，秦代所开创的这个规划得到了进一步的巩固和发展，包括河西走廊郡县之增设与南方（包括西南）郡县之调整等等，这些不必一一细说了。

一个疆域辽阔的大帝国建立了，不仅是“六合之内”都成了“皇帝之土”，而且是“海内”“一统皆为郡县”。这个大一统的帝国还建立了一个专制主义中央集权的、庞大的中央政府组织，即

一般所谓“三公九卿”制度。这制度包含许多具体内容，前前后后也有许多具体变化，这些不是本文所要叙述的。关键是它在当时实际政治中发挥了作用，主要又是保证了国家的大一统。

国家的大一统，有利于中华民族凝聚力的形成。具体来说，在当时初步形成了我国最大的汉民族。本来在秦汉以前蛮夷华夏的关系发生着急剧的变化，华夏的范围越来越大，夷夏的界限越来越小（严夷夏之防的思想可以说是客观情况变化的反面反映），大一统的国家正好是加速发展了这方面的变化，汉民族于是形成。

国家的大一统有利于社会生产的发展，有利于各地方经济文化的交流，这些是不言而喻的。同时，一个强大的统一国家在世界上有不可忽视的地位，从而中外经济文化交流在此时也得到了很大的发展，汉民族的汉文化从此远播到外域。

二、政策的大统一

战国时诸侯割据，“田畴异亩，车途异轨，律令异法，衣冠异制，言语异声，文字异形”①。秦始皇统一六国之后，“一法度、衡、石、丈、尺，车同轨，书同文字”②，在政策上来了一个全国大统一。如秦始皇二十八年琅邪台刻石所云：

> 维二十六年，皇帝作始，端平法度，万物之纪。……皇帝之功，勤劳本事。上农除末，黔首是富。普天之下，抟心揖志。器械一量，同书文字。日月所照，舟舆所载。皆终其命，莫不得意。应时动事，是维皇帝。匡饬异俗，陵水经地。忧恤黔首，朝夕不懈。除疑定法，咸知所辟。方伯分职，诸治经易。举错必当，莫不如画。皇帝之明，临察四方。尊卑

---

① 许慎：《说文解字·叙》。

② 《史记·秦始皇本纪》。

贵贱，不逾次行。奸邪不容，皆务贞良。细大尽力，莫敢怠荒。远迩辟隐，专务肃庄。端直敦忠，事业有常。皇帝之德，存定四极。诛乱除害，兴利致福。节事以时，诸产繁殖。黔首安宁，不用兵革。六亲相保，终无寇贼。欢欣奉教，尽知法式。①

这当然是一篇歌功颂德之辞，但是反映的都是经济、政治、法律、文化等各方面政策的大统一。

秦王朝存在的时间不长，但它所开创的各方面的统一政策，基本上为汉王朝所继承，有些甚至影响到整个中国古代社会。关于"汉承秦制"是毋庸置疑的。例如官制，《后汉书·百官志》写道：

唯班固著《百官公卿表》，记汉承秦置官本末，讫于王莽，差有条贯；然皆孝武奢广之事，又职分未悉。世祖节约之制，宜为常宪，故依其官簿，粗注职分，以为《百官志》。凡置官之本，及中兴所省，无因复见者，既在《汉书百官表》，不复悉载。

可以看出，所谓"三公九卿"以及地方的郡县、乡、亭、里等制度，终两汉之世是没有大的变化的。虽有武帝"多所改作"以及"世祖节约"等现象，都不过是名称、下属职分等方面一些具体的变化，基本体制没有变化，大的并省和增减不多。可以说全国统一的政治制度始终未变。

再具体一些的如舆服制度，《后汉书·舆服志》一再说明：

汉承秦制，御为乘舆，所谓孔子乘殷之路者也。

秦以战国即天子位，灭去礼学，郊祀之服皆以袀玄。汉承秦故。

秦乃以采组连结于璲，光明章表，转相结受，故谓之绶。汉承秦制，用而弗改。……

① 《史记·秦始皇本纪》。

由此可见一斑。以上这些，虽非今日所谓关系国计民生之大事，但在古代却是真正的头等大事。

秦王朝崇法，汉王朝尊儒，表面看来，有些政策似乎是不一样的，其实不然。例如，秦王朝"以法为教"、"以吏为师"，汉代或可以说是"以礼为教"，但"礼"与"法"是具有同等意义的，更不消说实际是所谓"外儒内法"，这都是就指导思想而言的。而"以吏为师"的制度，实际也是"汉承秦制"的。汉代博士弟子员制度，为师者亦为吏。各地专掌教化的乡官——三老，是属于吏的范围。汉武帝以后，下令天下郡国皆立学校，学校所设的"经师"、"孝经师"、"都讲"之类，也是属于小吏。这一套学校、教化制度，仍可说是"以吏为师"。

政策的大统一，来源于国家的大一统，其所以有并且能付诸实施的统一政策，是因为有一套中央集权的国家机器，从中央到地方，从政治到军事，实行了强有力的统治。但是"大一统"也是相对而言的，有的政策虽是统一的，但能否真正统一地执行，这中间就会大打折扣，甚至也有的政策会根据情况有所改动。例如赋税政策，这是国家财政收入的重要来源，基本上是全国统一的，但在有些边远少数民族地区，具体征收赋税的办法、种类、数量等等都有所不同。又例如，虽然从汉武帝开始下令天下郡国都立学校，西汉末年平帝时又进一步重申并作更具体的规定，实际上全国各地都设学校几乎是不可能的。不说乡里，即便全国的郡县所在地也不可能。这是显而易见的。一些地方兴学的记载可以从反面进行证明。例如《后汉书·南蛮西南夷列传》记载，桓帝时牂牁"郡人尹珍自以生于荒裔，……学成，还乡里教授，于是南域始有学焉"。"南域始有学焉"，有一定的代表性。当然还有各地时兴时废等等情况。总之，政策大统一的相对性这一点是值得注意的。思想方面的统一政策也是如此。下面就谈这个问题。

三、思想的大融合

一个大统一的时代，一个大一统的国家，必然要求思想的大统一。但是这种统一，比起政治、军事的统一更为复杂。在统治思想上要求统一，在客观实际的进程中则是大融合。

前一章讲“百家争鸣”时已经说明，到了战国后期，各家各派的互相吸收、互相影响，已经有了“无相非也”的求同倾向，也有了“齐万不同”的超越取向。但秦汉时期的统治者，还没有明显的“兼容并包”的自觉意识，因而面对着各种各样的主张和献策，在选择统治思想上，左选择来，右选择去，虽然有时代发展的条件在制约着和影响着，但主观的认识局限性不小，连后来唐代儒、道、释并重的那种气象也没有表现出来。另一方面，各派思想又在适应形势的变化，不断地改变自己，形成为一种大融合的趋向。

从统治思想的选择来说，秦始皇适应大统一的形势，在秦国原有统治思想的基础上，确定“以法为教”，实可称之为“独尊法术”。但“严而少恩”的法家思想，很快带来了秦王朝的覆灭——当然不完全是法家思想的原因。汉朝初年，适应社会和人民生活安定的需要，统治集团采用了黄老新道家思想作为统治指导思想，因而一度读《黄帝》、《老子》成风，如《史记·外戚世家》说：

> 窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术。

此言的真实性及其意义，今日的考古发掘可作很好的证明，那就是长沙马王堆汉墓出土的一批帛书，特别有被称为《经法》的黄帝书和《老子》合抄在一起。汉初在理论上和实践中尊崇黄老是不争的事实。但是，从汉武帝以后，统治思想发生了明显的重大变化，那就是所谓“罢黜百家，独尊儒术”，一直到两汉之末（且

不说以后的发展变化），似乎都是儒家的“一统天下”，或者说占主导地位。其实这个问题并非这么简单，这中间有一系列的问题需要进一步探讨，需要重新认识。这些问题包括：儒学是否“独尊”？何以能“独尊”？儒学究竟是怎样的儒学？其他一些主要学派特别是道、法等学派以后的情况如何？等等。总的结论可以说：“罢黜”、“独尊”都只是相对的。下面再从思想流派本身及其相互关系的发展来谈谈。

众所周知，战国开始，逐渐出现了一些明显的主张不同的思想流派，所谓“诸子百家”，所谓“九流十家”，主要是阴阳、儒、墨、名、法、道德各家。前又指出，各家各派虽互相水火，同时相反相成、相生相灭，能互相影响和吸收，这是其发展的特点之一。另一相关联的重要特点是，各种派别本身在发展中也在不断变化，有些变化还十分明显。例如，法家，法、术、势之结合；道家，老庄、黄老之分野；儒家，礼与法之合流，再后一些的吸收阴阳。不变或少变的流派，例如墨家，那就只有趋向消失。战国以来的这些变化，在汉代实际上都在进一步发展。不过，又仍然是在斗争中发展的。

汉朝初年发生过一次明显的儒道之争。司马迁概括当时的情况说：

> 世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？①

这斗争的情况是有迹可寻的。汉高祖刘邦溲溺儒冠，开口就大骂“竖儒”，所谓“沛公不好儒”②。什么原因？一方面因为鞍马未定，

---

① 《史记·老庄申韩列传》。
② 《史记·郦食其列传》。

用不着儒生和诗书，所谓“乃公居马上而得之，安事诗书”①？另一方面也因为他周围有陈平等一批学黄老之言的人，他们实际是绌儒的。所以像陆贾《新语》那样的新道家的代表作特别受欢迎。当时，儒者是难以得到任用的。所以当时没有人敢以儒生去见的。以《诗经》见长的申公，在“高祖过鲁时”，“以弟子从师入见高祖于鲁南宫”②，挨骂了没有？不得而知，没有得到任用是可以肯定的。当时唯一的例外是叔孙通，他开始是“儒服”，刘邦也是“憎之”，“乃变其服，服短衣，楚制，汉王喜”。他自己捞到一个“博士，号稷嗣君”，《集解》引：

> 徐广曰：盖言德业足以继踪齐稷下之风流也。

然而他只在那里“帮闲”，其门下“儒生弟子百余人”不敢言进，“专言诸故群盗壮士进之”，一时间弟子们极为不满。但他算是识时务者，深知“汉王方蒙矢石争天下，诸生宁能斗乎”？他等待时机，所谓“儒者难与进取，可与守成”。五年以后，他在“定汉诸法仪”中露了头角，使刘邦感叹：“吾乃今日知皇帝之贵也”。可见，叔孙通使得儒家能立住脚是走了一个很大弯路的。司马迁说：

> 叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。“大直若绌，道固委蛇”，盖谓是乎？③

慢慢地，儒家比较吃得开了，所谓“汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射乡饮之礼”④，这显然是有个过程的。对于儒生，皇帝不仅不再拒而不见、开口便骂了，而且从文帝开始还慢慢有所征用。不过，在汉武帝之前，是没有很多儒生得到重用的。《史记·儒林列传》虽说“孝文时，颇征用”“文学之士”（《正义》：

---

① 《史记·陆贾列传》。

②④ 《史记·儒林列传》。

③ 《史记·叔孙通列传》。

“稍用文学之士居位”)，总的状况却是：

孝文本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。

这里须说明，“刑名之言”很容易被理解为法家之言，但这并非司马迁的原意，在《史记·礼书》中，他明确地说：

孝文好道家之学，以为繁礼饰貌，无益于治。

对于“道家之学”、“刑名之言”、“黄老之术”这几种提法，司马迁未严加区别，如在《申不害列传》就说：

申子之学，本于黄老，而主刑名。

在《儒林列传》中，前说“本好刑名”，后说“又好黄老”，中间还有一个“不任儒者”，几种不同的提法，主要是行文的不同，以避免重复。那么，“不任儒者”的景帝好什么呢？在《史记·儒林列传》的《辕固生传》中，记载了辕固生与黄生的一次辩论，景帝是袒护了习道论的黄生的。再说，笃信黄老的窦太后也督促他非学黄老之学不可，前已指出。

汉朝初年，“学老子者则绌儒学”，可说是占主导的倾向，在窦太后身上表现得特别突出。在《史记·辕固生传》里还记载说：

窦太后好《老子》书，召辕固生问《老子》书，固曰：“此是家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎？”乃使固入圈刺豕，……豕应手而倒。太后默然，无以复罪，罢之。

又《史记·魏其武安侯列传》记载说：

(窦）太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等，务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。……乃罢逐赵绾、王臧等，……魏其、武安由此以侯家居。

这里不仅看到了“学老子者则绌儒学”占主导倾向的情况，同时也看到了“儒学亦绌老子”的事实。汉初，学儒者在政治上虽然没有太得势，但是他们看不起学《老子》的人，极力贬低道家之

言，称之为"家人言"，似乎是一般人都知道的常识，然而恰恰又说明新道家风行一时是历史的实际。

汉武帝以后，儒家战胜了道家，几乎处于"独尊"的地位，这事实大家已经熟知了。这里想要说明的一点是，当时战胜道家的儒家，是融合了各家学说的新儒家。以下就以董仲舒的思想为例予以说明。

在儒学"独尊"的过程中，不应过高估计董仲舒在当时的作用，但应该承认他是一个代表性的人物，一个关键性的人物。儒之所以能"独尊"，在一定程度上是它适应形势的变化而有了新的面貌，它吸收了各家思想，实现了一次以儒家为主体的新的思想上的大融合。董仲舒也是一个典型代表，他的思想是儒家思想与阴阳家思想在新的历史条件下的合流，这一点早已为学术界所注意。因为《汉书·五行志》明确写道：

> 汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。

这方面不必再多说了。外儒内法，"霸王道杂之"，也都是比较明显的。要特别指出的是他受道家思想——主要是黄老新道家思想的影响，已经有人注意到了，并且进行了论述。余明光的《董仲舒与"黄老"之学》① 值得称引：

> 构成董仲舒的思想因素是多方面的。但近世学者在追求他的思想渊源时，多从儒家或阴阳家追踪，很少从道家的角度作研究，因之对董氏的思想缺乏全面的了解。
>
> ……而生活在这期间（汉初）的董仲舒，不能不受道家此种思想的强烈熏陶和影响，在其思想上打下深深的烙印。但董氏为学之精，却在于吸收黄老之要，以论儒学之真。从而

---

① 载《道家文化研究》第2辑，上海古籍出版社1992年版。

使儒学在理论上有个新发展。

这段论述我们完全同意。且略引董仲舒自己的几段论述，读者一看自明。他在《春秋繁露·离合根》中说：

天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神；见其光，所以为明。故位尊而施仁，藏神而见光者，天之行也。故为人主者，法天之行。是故内深藏，所以为神；外博观，所以为明也。任群贤，所以为受成；乃不自劳于事，所以为尊也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝。立无为之位，而乘备具之官。足不自动，而相者导进；口不自言，而摈者赞辞；心不自虑，而群臣效当。故莫见其为之，而功成矣。此人主所以法天之行也。

同书《保位权》中又说：

为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。因国以为身，因臣以为心。以臣言为声，以臣事为形。……是以群臣分职而治，各敬而事。……此自然之力之术也。圣人由之，故功出于臣，名归于君也。

“自然”、“无为”、“虚”、“静”、“无声”、“无形”等等都来了，如果不标明篇名，或可认为是什么新出的“黄帝书”，而有些语言几乎在黄老新道家的重要代表作中都可见到，当然是董仲舒“抄”别人的。不过不同的是，董仲舒没有突出“道”，而强调的是“天”，无为之道，归结为“法天之行”。因此，“天人合一”成为其思想突出特点之一。还有其阴阳刑德之说等思想，也非来源于邹衍，而直接来源于黄老新道家。总之，仔细清理董仲舒的思想就可发现，新时期新条件下出现了新的思想大融合，这种大融合的趋势，又有不断的新发展和新变化。

第二节 《老子》的流传及其影响

从《老子》开始，后来形成了老庄和黄老两个道家派别，但《老子》始终单独流行，这是无可否认的事实，它的思想在各方面也直接发生影响。

一、《老子》流传概况

《老子》的流传，一靠原本的传抄，不过原本也很难有真正的原本，或因编者不同，或有传抄中的改变，这是难免的。长沙马王堆汉墓同时出土的被称为甲、乙本的两种《老子》，就充分说明“原本”是很难确定的。另一种就是靠传注本传述，这方面，《汉书·艺文志》留下了线索和痕迹，其所著录之书有：

《老子邻氏经传》四篇。(自注)：姓李，名耳，邻氏传其学。(残，传亡)

《老子傅氏经说》三十七篇。(自注)：述老子学。(亡)

《老子徐氏经说》六篇。(自注)：字少季，临淄人，传《老子》。(亡)

刘向《说老子》四篇。(亡)

班固仅著录四种，且在当时均已亡佚。而除刘向之外，是几个什么样的人，也无法知道。是战国时的人，还是西汉时的人？但几种关于《老子》的经传和经说，刘向可能见到，至少是知道的，班固才得以著录。当然肯定还有其他传、注本而《艺文志》未载的，如严遵的《老子注》和《老子指归》之类。

传述《老子》的书不只四种，但也不会太多。已经有的一些后来也亡佚了。这原因是该探讨一下的，其实也不难，只要看看儒学的发展就明白一半了。班固在《汉书·儒林传》的最后写道：

自武帝立《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。讫于元始，百有余年，传业者寖盛，支叶蕃滋。一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。

老学无禄利可图，自然是传业者日少，更无人去"网罗遗失，兼而存之"了。显然，一种学问的兴盛与否，与物质条件有关，人们总得吃饱穿暖之后方可言学；与政策导向也有关，学总是要用的，学术的发展变化也往往与政策的发展变化有关。

从某种意义上说，特别是与儒学相比，老学是曾一度衰微，但并未废绝。这原因似可探寻。首先，不能不注意到的是，汉初的那种对读《老子》的提倡（已如前述；只可惜未采取立博士官之类的政策），影响是很大的（下详），给人们的印象是深刻的。抄写本也必然有不少广泛流传，如马王堆汉墓出土帛书所表明的那样。这就使有一定条件的人比较容易读到《老子》，乃至起于民间的道教都能利用之（下详）。其次，那就应该是《老子》本身的博大精深，真正搞学术的就不能不阅读和研究《老子》，许多著名的学者和思想家都受《老子》思想影响。前已指出，西汉董仲舒思想中的黄老因素以及刘向之说《老子》，都是具体的例子。东汉儒学经学大师林立，有许多都是兼通《易》、《老》的，"博通经籍"的一代名儒马融也注过《老子》[①]，即为突出的一例。当时究竟有多少人作过《老子》注，颇难考证。从《隋书·经籍志》记载的情况或可作一些分析。该志列有《老子道德经》二卷多种，在第一种之下注云：

周柱下史李耳撰，汉文帝时，河上公注。梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷；汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，汉隐士严遵注《老子》二卷，虞翻注《老子》二卷。亡。

① 《后汉书·马融传》。

这里所肯定的是河上公注本，其他是一个附记，附记梁时还有而当时已“亡”的几个注本。第一，这个附记比较含混，河上公与河上丈人注是一还是二？第二，毋丘望之注与《经典释文》著录的《毋丘望之章句》二卷是否一回事？又与《高士传》等记载的安丘望之《老子章句》是否一回事？第三，这几种注本究竟是何时的产物？这几个问题都曾被人考证过。例如王明先生作《〈老子河上公章句〉考》①，他说：

> 战国之末，当有“河上丈人”，但并未为《老子注》。汉文帝时，实无河上公其人，更无所谓《老子章句》，今所传《老子河上公章句》，盖后汉人所依托耳。

这主要是就今有《老子河上公章句》而言的，不无道理，但并不能完全否定《隋书·经籍志》的附记之文。当然，现在也无法考证清楚，只能说，在隋以前是还有多种《老子》注本存在的，而《隋书·经籍志》所附记的远非实际情况，因为它连马融的《老子注》都未提到。

重要的是，当时人仍主要是读《老子》原文（当然是有许多不同的抄本）。《后汉书》中有关习、说《老子》的记载，虽简略，但四处可见。如《耿弇传》：

> 父况……与王莽从弟伋共学《老子》于安丘先生。

《范升传》：

> （范升）九岁通《论语》、《孝经》，及长，习《梁丘易》、《老子》，教授后生。

《淳于恭传》：

> （淳于恭）善说《老子》，清静不慕荣名。……（肃宗时）进对陈政，皆本道德，帝与之言，未尝不称善。……

---

① 载《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版。

《翟酺传》：

翟酺……四世传《诗》。酺好《老子》，尤善图纬、天文、历算。

《逸民传》：

向长字子平，河内朝歌人也。隐居不仕，性尚中和，好通《老》、《易》。

初，（梁）鸿友人京兆高恢，少好《老子》，隐于华阴山中。

《独行传》：

向栩……少为书生，性卓诡不伦，恒读《老子》。状如学道，又似狂生。……

另一些人是所谓“好黄老”，例如《任光传》：

（任）隗字仲和，少好黄老，清静寡欲。所得奉秩，常以赈恤宗族，收养孤寡。……隗义行内修，不求名誉，而以沈正见重于世。

《郑均传》：

少好黄老书。

《樊宏传》：

（樊）瑞，好黄老言，清静少欲。

《酷吏传》：

（樊晔）子融，有俊才，好黄老，不肯为吏。

《方术传》：

折象……能通《京氏易》，好黄老言。

《逸民传》：

矫慎……少好黄老，隐遁山谷，因穴为室，……与马融、苏章乡里并时，融以才博显名，章以廉直称，然皆推先于慎。汝南吴苍甚重之，因遗书以观其志曰：“……盖闻黄老之言，

乘虚入冥，藏身远遁，亦有理国养人，施于为政。至于登山绝迹，神不著其证，人不睹其验。吾欲先生从其可者，于意何如？……”慎不答。……

时人对于“黄老”的理解，和西汉初年一样，是“施于为政”的，这“黄老”也仍然是以《老子》本文为主的。所以李贤注云：

《老子》曰：“致虚极，守静笃。”又曰：“窈兮冥兮，其中有精。”又曰：“理大国若烹小鲜。”又曰：“非所以爱人治国”也。

汉人、唐人都是如此，在某种意义上说，黄老就是《老子》，战国秦汉风行一时的黄老书，后来大都遗佚了。《老子》始终流传不绝，这是一个基本的历史事实。“好黄老”者必读《老子》无疑。

此外，《后汉书》中还记述一些人，说他们“性好道术”、“恬静寡欲”、“道就虚全，事违尘枉”①，虽未明言其读《老子》之事，但肯定与《老子》有关。如《逸民传》所载法真“性恬静寡欲，不交人间事”，“辟公府，举贤良皆不就”。同郡田弱向朝廷推荐说：

处士法真，体兼四业，学穷典奥，幽居恬泊，乐以忘忧，将蹈老氏之高踪，不为玄纁屈也。臣愿圣朝就加衮职，必能唱《清庙》之歌，致来仪之凤矣。

把他比为“老氏”，希望他和老子一样为“清庙之守”（传说的），法真拒绝了。《后汉书》写道：

真曰：“吾既不能遁形远世，岂饮洗耳之水哉？”遂深自隐绝，终不降屈。友人郭正称之曰：“法真名可得闻，身难得而见，逃名而名我随，避名而名我追，可谓百世之师者矣！”乃共刊石颂之，号曰玄德先生。年八十九，中平五年，以寿终。

---

① 《后汉书·逸民传》赞。

其言、其行，其名号、其评价，无一不与《老子》有关。

总而言之，东汉时期，从不同角度读《老子》的人很多，《老子》流传很广，自不待言。东汉时期，儒学经学化、谶纬化是一种主要倾向，同时也有越来越多的人讲求“通”（实际也是一种学术思想的融合），如班固那样“博通载籍，九流百家之言，无不穷究”①，《老子》自然是重要的一家。

二、《老子》理论在政治学术方面的影响

前面有些章节中已经涉及到这问题，如《吕氏春秋》（还值得更深入研究），如西汉初的“学老子者之绌儒学”，如上述之《老子》流传情况等等，有时候政治和学术是完全掺和在一起的，有时是可以分开的，有时影响大一些明显一些，有时不大明显。西汉初影响大，前面已经叙述了。后来虽不明显，但始终未断，以上所引材料，有许多是西汉末东汉初的人。东汉初年有两件事值得注意，一是《后汉书·光武帝纪》的最后有一段记述说：

> （帝）每旦视朝，日仄乃罢。数引公卿、郎、将讲论经理，夜分乃寐。皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。”帝曰：“我自乐此，不为疲也。”

这太子可能是原来的太子刘强，而非后来的明帝。再一件事就是《光武十王列传》所记楚王英之事：

> 楚王英……自显宗为太子时，英常独归附太子，太子特亲爱之。及即位，数受赏赐。……英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。……英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹诣国相曰：“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉

① 《后汉书·班固传》。

送缣帛，以赎愆罪。”国相以闻，诏报曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑？……”因以班示诸国中傅。英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。

据此二事，或可认为，东汉初曾一度有重演西汉黄老之治的思潮，皇太子以“黄老”相谏，反映当时有实行黄老之治的主张。楚王英所为，有点像步淮南王刘安之后尘。只是时间、条件不同罢了，所以没有历史的重演。重要的一条是儒学有足够的条件和势力，以适应新王朝稳定和发展的需要，加上还有图谶之学、浮屠之祀等“新”东西流行，休养生息是需要的，清静无为已经行不通了。黄老，或者老子，不可能再一次重演其辉煌的过去。

不过，东汉中后期，随着儒学的僵化、神学化等情况的发展，又使得道家、《老子》的影响重新得到重视和运用，特别值得注意的是，《后汉书·祭祀志》特记了一件祀老子之事：

桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文罽为坛，饰淳金钔器，设华盖之坐，用效天乐也。

这事《桓帝纪》的记载是：

八年春正月，遣中常侍左悺之苦县，祠老子。(李贤注云：有神庙，故就祠之。)

(十一月) 使中常侍管霸之苦县，祠老子。

九年 (秋七月) 庚午，祠黄、老于濯龙宫。

《祭祀志》中有一个“初”字，是八年之初，还是第一次派人去“祠老子”。前前后后的情况，尚未能清楚，但可以肯定，不是一个孤立的现象，而是与东汉中后期老子影响增大的气氛有关系的。可以从一些零星的记载中分析出其影响之日益增大。

例如，《后汉书·杨厚传》记载说：

（杨厚）修黄老，教授门生，上名录者三千余人。太尉李固数荐言之。本初元年，梁太后诏备古礼以聘厚，遂辞疾不就。建和三年，太后复诏征之，经四年不至。年八十二，卒于家，策书吊祭。乡人谥曰文父。门人为立庙，郡文学掾史春秋飨射常祠之。

门生达三千多人，与一些儒学大师的门生弟子相比算不了什么，但以黄老“教授”则值得注意，说明修、习黄老之人的确不少。而太尉李固数推荐，梁太后一再征诏，则已经是从政治方面的一种反映了。从李固的情况看，他是具有黄老思想的，《后汉书·李固传》记其“上疏陈事曰”：

臣闻气之清者为神，人之清者为贤。养身者以练神为宝，安国者以积贤为道。

正是在这次“陈事”中，提到广汉杨厚，还有南阳樊英、江夏黄琼、会稽贺纯等人，樊英“习《京氏易》”①，贺纯“博极群艺”②，都是淡于名利，不太愿受聘请的“名士”③。由此可见，东汉后期已不再是以儒学为唯一的利禄之途了。

还有一条不可忽视的材料，据《后汉书·翟酺传》记载说：

（安帝）时尚书有缺，诏将大夫六百石以上试对政事、天文、道术，以高第者补之。

这“道术”或者是泛指道德学术，并非专指儒术④，而且在试对中不是占最重要的地位，所以“好《老子》，尤善图纬、天文、历算”的翟酺以“对第一，拜尚书”。他曾在一谏疏中写道：

故孔子曰“吐珠于泽，谁能不含”？老子称“国之利器，

①③《后汉书·方术列传》。

②《后汉书·李固传》。

④《后汉书·徐防传》载其上疏言试博士弟子时，有“轻侮道术”一句，似亦可作“道德学术”解。

不可以示人”。此最安危〔之极〕戒，社稷之深计也。

他这里老子之言与孔子之言相提并论。更有意思的是，他的孔子曰还引用纬书，注云引自《春秋保乾图》。由此可见，儒学、儒术已再没有那么崇高的地位了。

而《老子》思想在政治和学术两方面都产生明显影响。政治方面主要是沿着黄老道家的一条线索发展，各种各样的政治家和政治思想家运用和发挥《老子》思想。学术方面则又有两种情况，一是道家学者本身的传承（包括为《老子》作注），一是非道家学者对《老子》思想理论的吸收。这后者，前述董仲舒的“道论”可算典型事例。下面再结合一些具体人物来谈谈。

扬雄：

扬雄在中国哲学史上有着重要地位，人们总结说：（一）他的哲学著作对当时神学经学的权威有冲击作用；（二）他的无神论倾向给予桓谭、王充以直接的影响，是他们的先驱者；（三）他的《太玄》给予东汉张衡以双重的影响；（四）他的《太玄》对魏晋玄学有深刻的影响；（五）扬雄捍卫儒学正统的战斗精神对后世儒者有影响。[①] 扬雄所著《太玄》和《法言》是其理论代表作，其中表现了他的宇宙观、人生观和政治态度。可以说，扬雄的理论和思想，深受《老子》思想的影响。有事实为证，《汉书·扬雄传》云：

雄少而好学，不为章句，训诂通而已，博览无所不见。为人简易佚荡，口吃不能剧谈，默而好深湛之思。清静亡为，少嗜欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以徼名当世。

这种人生态度，绝对是道家系统的，是受《老子》影响而形成的。事实上扬雄少时就曾从注《老子》并作《老子指归》的严君平游学，并且特别推崇他。《汉书·王贡两龚鲍传》说：

---

① 参阅任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷），人民出版社1985年。

扬雄少时从游学，以而仕京师显名，数为朝廷在位贤者称君平德。

他对严君平敬重、了解，蜀郡守李强曾叹“扬子云诚知人”。严君平及其所授《老子》，无疑对扬雄有深刻的影响。扬雄对《老子》是重视的，也是客观的。例如他和一般儒者不一样，一方面推重尧舜等先王和孔孟等先师，另一方面孔老并提，他说：

孔子作《春秋》，几（师古曰：几读曰冀）君子之前睹也。老聃有遗言，贵知我者希，此非其操与？①

但是他又很明确地说：

老子之言道德，吾有取焉耳，及其槌仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。

他确实是这样做的，他的著作中很多地方都取了《老子》思想，特别是其《太玄》，虽说是仿《易》之作，但受《老子》思想的影响很大。“玄”这个哲学范畴，就来自于《老子》。扬雄的“玄”在一定意义上是《老子》“道”的翻版：“玄”是至高无上的，为宇宙之始，为事物变化之源，它无所不能，无所不在，无形无象而又支配一切。这方面，几乎所有的哲学史和思想史的著作都注意到了，不再多说。有的著作分析其哲学体系的主要来源，列举六七个方面，其中包括《老子》、《淮南子》以及严遵的《老子指归》。归根结底都是《老子》思想的影响。

王充：

我们认为，王充的思想应该属于黄老新道家一派。②这里略作说明。《后汉书·王充传》极为简略，但有一段高度概括的论述，

---

① 《汉书·扬雄传》载其《解难》。

② 参阅熊铁基：《秦汉新道家略论稿·王充思想也属于新道家》，上海人民出版社 1984 年版。

它说：

> 充好论说，始若诡异，终有理实。以为俗儒守文，多失其真。乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁各置刀笔。著《论衡》八十五篇，二十余万言，释物类同异，正时俗嫌疑。

时人和后人就主要依据这部《论衡》来论其思想，所谓“正时俗嫌疑”，当今学者正确指出，就是他对神学化的儒学以及神仙方术和世俗迷信的批判，批判得十分有力，并且“终有理实”，所以又被称为战斗的唯物主义者。那么，他战斗、批判的理论武器是什么呢？他在《论衡·自然》中写道：

> （谴告等）论之所以难别也，说合于人事，不入于道意。从道不随事，虽违儒家之说，合黄老之义也。

主要依据的是黄老思想，用的是“自然”、“无为”之类的道家理论。他在《自然》中明确地表示是“试依道家论之”。从他具体关于自然、无为的论述中，也的确是如此。他是对道家思想作了一些具体的补充和说明，因而有所继承和发挥。《自然》仍然是批判儒家的“谴告”说，抬出的是道家天地自然、无为论。他认为：

> 儒家说夫妇之道取法于天地。知夫妇法天地，不知推夫妇之道以论天地之性，可谓惑矣。①

“天地之性”即自然无为之性，前此他已反复论述了。又说道：

> 道家德厚，下当其上，上安其下，纯蒙无为，何复谴告？……老子、文子似天地者也。②

对于道家、老子的肯定溢于言表。

王充不满足于道家的理论，在《自然》中还说：

> 道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未见信也。

---

①② 《论衡·自然》。

道家思想确有其不足之处，像《荀子》批评庄子那样，“蔽于天而不知人”，那就完全是不知引“物事”以验。黄老新道家的代表作《吕氏春秋》、《淮南子》，引验了不少“物事”，但战斗性不强。王充针锋相对，指名道姓《问孔》、《刺孟》，与他以前的新道家有所不同，不过“自然之说未见信也”，并非否定道家的自然之说，只是说需要加强“引”、“验”，所以他努力实践了。他的继承和运用，应该说是做得相当好的。且举一例：

> 天道无为，听恣其性，故放鱼于川，纵兽于山，从其性命之欲也。……夫百姓，鱼兽之类也，上德治之，若烹小鲜，与天地同操也。①

对《老子》“治大国若烹小鲜”的思想，运用得多么自如！

也有人说王充“《定贤》不许老聃之徒为贤者”。这有点误解，为了批判道家的神学化，他也写《道虚》，批判那些“好道学仙之人”所鼓吹的“长生不老”、“寿而不死”乃至鸡犬升天之类的虚妄之言。所以《定贤》说“道人与贤殊科”，不是一回事。不能因为“道人”也打着老聃的旗号，自称老聃之徒，而笼统说“不许老聃之徒”。在王充心目中，老子是“贤之纯者”：

> 谓天自然无为者何？气也。恬淡无欲，无为无事者也，老聃得以寿矣。老聃禀之于天，使天无此气，老聃安所禀受此性！
>
> 贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也。老者，老子也。黄老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。②

由此可见，王充对老子的态度及其深受的影响。当然，由《老子》清静寡欲发展起来的“修身养性”思想学说对他也有影响，所以

---

①② 《论衡·自然》。

他晚年：

> 年渐七十，志力衰耗，乃造《养性书》十六篇，裁节嗜欲，颐神自守。①

王符与仲长统：

《后汉书》把王符、仲长统二人与王充合传，并且最后在“论曰”中写道：

> 数子之言当世失得皆究矣，然多谬通方之训，好申一隅之说。贵清静者，以席上为腐议；束名实者，以柱下为诞辞。……

对他们既有肯定，又不完全赞同，这是《后汉书》作者的观点，但是作者看到了这被唐人韩愈视为“后汉三贤”的共同之处，那就是“言当世失得”。从王符的《潜夫论》和仲长统的《昌言》中可以明显看出他们的批判思想，对社会现实，对“时政雕弊”、“豪人”的巧取豪夺、谶纬迷信等各方面展开了批判。这些就不具体论述了，这里要说的是，他们的批判武器和王充一样，是以道家思想作为自己的理论基础的。这样，《后汉书》把三子合传并有上引“论曰”的几句话，不能不说是独具慧眼了。他们或多或少与《老子》的思想影响有些关系。

王符的生平、事迹记载很简略，《后汉书》本传说他“耿介不同于俗”，“志意蕴愤，乃隐居著书三十余篇，以讥当时失得，不欲章显其名，故号曰《潜夫论》”。该书主要是“指讦时短，讨谪物情”，是一些政论文章。哲学问题，也主要是在政论中反映出来的，只有《本训》一篇似专讲天道观，可看作是其政论的哲学理论基础。他在《叙录》中说：

> 人天情通，气感相和，善恶相征，异端变化。圣人运之，

---

① 《后汉书·王充传》。

若御舟车。作民精神，莫能（不?）含嘉，故叙《本训》第三十二。

那么他如何表达其天道观呢?《本训》原文说：

上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地一郁，万物化淳，和气生人，以统理之。

又说：

是故道德之用，莫大于气。道者，气之根也。气者，道之使也。必有其根，其气乃生。必有其使，变化乃成。是故道之为物也，至神以妙；其为功也，至强以大。天之以动，地之以静，日之以光，月之以明，四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变异吉凶，何非气然?

以上文字，有些可说是来自《易传》，但全面来看，其叙述的具体文字和方式都和许多黄老道家作品相同。只是两段文字显然矛盾，既说元气是万物的本原，又说"道者，气之根也"，本原又有"根"，纠缠不清。

王符属于道家思想的天道观，在政论中也常运用，他没有讲"自然"，但讲了"无为"，"因"的思想是有的，例如《考绩》中说：

圣王之建百官也，皆以承天治地，牧养万民者也。

又说：

夫圣人为天口，贤人为圣译，是故圣人之言，天之心也。贤者之所说，圣人之意也。先师京君，科察考功，以遗贤俊，太平之基，必自此始，无为之化，必自此来也。

他的"承天治地"与"天人合一"的神学论不同，是指"无为之化"。

王符的政论中，不难见到《老子》思想的影响。例如在《遏利》中的义利之辨，列举古今“上以天子，下至庶人”好利而亡的例子说：“此皆以货身亡，用财自灭”。这实即《老子》“多藏必厚亡”的翻版。又如在《思贤》中为了说明“养寿之士，先病服药；养世之君，先乱任贤”，并直接引用：

《老子》曰：“夫唯病病，是以不病。”《易》称“其亡其亡，系于苞桑”。

仲长统所著《昌言》早已亡佚，只留下了一些片段文字，但《后汉书》本传对他的志趣记载较多，对了解其思想倾向有很大帮助：

统性俶傥，敢直言，不矜小节，默语无常，时人或谓之狂生。每州郡命召，辄称疾不就。常以为凡游帝王者，欲以立身扬名耳，而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱。欲卜居清旷，以乐其志，论之曰：“……安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物。弹《南风》之雅操，发清商之妙曲。消摇一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永葆性命之期。如是，则可以陵霄汉，出宇宙之外矣。岂羡夫入帝王之门哉！”

以上省去的一小段文字表明，他向往的生活，与老子的“小国寡民”思想不完全一致，他不是舟车不用，而是“舟车足以代步涉之艰”；他不是老死不相往来，而是“良朋萃止，则陈酒肴以娱之”，等等。但其所表达的志趣，深受《老子》之影响也是跃然纸上的。仲长统本传又引了两首“见其志”的诗篇，其辞句也是如此：

……至人能变，达士拔俗。……沆瀣当餐，九阳代烛。……六合之内，恣心所欲。人事可遗，何为局促？

大道虽夷，见几者寡。……百虑何为？至要在我。寄愁天上，埋忧地下。叛散《五经》，灭弃《风》《雅》。百家杂碎，

请用从火。抗志山栖，游心海左。元气为舟，微风为柂。敖翔太清，纵意容冶。

在人生观方面，仲长统“思老氏之玄虚”是十分明显的。问题是他的政论，他对社会现实的批判，是否有《老子》思想的影响？材料不多，但不是看不出来。例如他的“天道观”，虽然他主张“人事为本，天道为末”，但也必须用天道。他说：

所贵乎用天道者，则指晨辰以授民事，顺四时而兴功业。①

本传中所著录之《损益》中有一段话说：

或曰：善为政者，欲除烦去苛，并官省职，为之以无为，事之以无事，何子言之云云也？

这是他在讲了许多“可为”之“政务”之后，假设有人提出此问题，并非否定“无为”、“无事”，其中包括政在人为，以及“由其道而得之”，“由其道而取之”，实际也是解释“无为”并非什么也不干，而“反谓薄屋者为高，藿食者为清”，那是“既失天地之性，又开虚伪之名”。仲长统在人生态度上有“出世”归隐的倾向，在政论上却是黄老思想，并且自觉不自觉地运用《老子》的思想。例如他说的“纯朴已去，智慧已来”，和老子“智慧出，有大伪”是一个意思；他说“角智者皆穷，角力者皆负”，也是老子反对用智逞强的运用等等。

以上从一些不同角度，论述了《老子》思想的影响。学术界对这种情况都有所注意，有人曾经说：“总之后汉时代，横在思想界深底的，就是老庄和《五行论》，还有发见在表面的，就是训诂学和印度佛教。”②并且说这是“继承前汉的学术”。五行论的影响，

① 《群书治要》所引《昌言》。

② 贾丰臻：《中国理学史》第132页，商务印书馆1937年版。

早有顾颉刚的《秦汉的方士与儒生》一书详细论述，本文则扼要叙述了《老子》的影响，是从老学发展的角度进行论述的。

三、《老子》思想流行与道教的产生

中国独特的道教之形成，与中国古代的巫术迷信、神仙信仰、方术、方士的发展都有关系，与两汉盛行的黄老道家思想之宗教化也有关系。这里要谈的是后一方面的问题。

如上所述，黄老思想在两汉时期广泛、深入地在各方面发生着影响，不少人把它当着修身治国之术。在修身方面，与神仙、方术结合起来，满足人们长生成仙的欲望，因而同时出现了黄帝、老子神学化的过程，黄老思想宗教化的过程。

远的不说，只从秦始皇说起。他相信有仙人，希望得到不死之药，终成泡影。另一个突出的就是汉武帝，他一方面提倡融合了五行的儒术，另一方面又希望长生不老成为仙者，《史记·孝武本纪》记载说：

> 是时而李少君示以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。……少君言于上曰："祠灶则致物，致物则丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。"

汉武帝居然相信这一套瞎编的话，又是"亲祠灶"，又是"遣方士入海求蓬莱安期生之属"；李少君病死了，还"以为化去不死"，这样引得更多的方士"相效，更言神事矣"。后来又宠信言方术的栾大，拜为五利将军，"佩六印，贵振天下，而海上燕齐之间，莫不搤腕而自言有禁方，能神仙矣"。汉武帝似乎越来越入迷，乃至亲自"东巡海上，行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数"。司马迁写《孝武本纪》，用大量篇幅记载其事，让"后有君子，得

以览焉”，是不以为然的。但是，事实上，这种长生成仙的欲望从来没有停止过，而且人们越来越迷信，特别在统治阶级中，养生成仙之道也就越来越神，而社会上影响最大的黄老之学，对于养生之术是有一套理论和方法的，这样就逐渐形成了黄老道。黄老道并非道教最早的名称，不过是表示黄老之学宗教化的一个过程。据查，此名之出现当在东汉后期。《后汉书·王涣传》记载说：

> 延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀，唯特诏密县存故太傅卓茂庙，洛阳留王涣祠焉。

许多祠庙皆“百姓追思”所立，这里是说为了特别祠祀黄老而“悉毁诸房祀”。宗教意义更大于纪念意义。实际上，此所谓“黄老道”，应理解为“黄老之道”①，而且这“事黄老道”的具体内容实即前述延熹八、九年之祠老子。

黄帝“成仙”比较早，早就被方士神仙家“造成”神仙了，上引李少君之言亦可见，这方面似不必多说。老子之“得道”、“成仙”，甚至变为通天教主，比黄帝更值得注意。老子神化的原因和过程如何？有关记载多少可以提供一点线索。《隶释》卷三著录有边韶的《老子铭》，其序文曰：

> 其二篇之书，称天地所以能长久者，以不自生也。……或有浴神不死，是谓玄牝之言。由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作（缺），降升斗星，随日九变，与时消息。规矩三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房。道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来（缺），为圣者作师。

这是说“好道者”依据《老子》的某些内容，编造了一批“三

---

① 《后汉书·皇甫嵩传》云：“张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道”，亦指信奉黄老，而非教名。

光”、“四灵”之类的神化内容，又曰：

皇上尚道弘德，含闳光大，存神养性，意在凌云，是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。

当时为陈相之边韶因作《老子铭》，时间记为“延熹八年八月甲子”，即上述遣使至苦县祠老子之时。在头脑比较清醒的知识分子看来，老子的神化是“好道者触类而长之”。这方面《魏书·释老志》的概述，应该说是比较客观而且比较全面的：

道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。……至于丹书紫字，升玄飞步之经；玉石金光，妙有灵洞之说。如此之文，不可胜纪。其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。所以秦皇、汉武，甘心不息。灵帝（按：当为桓帝）置华盖于濯龙，设坛场而为礼。及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。又称劫数，颇类佛经。其延康、龙汉、赤明、开皇之属，皆其名也。……其书多有禁秘，非其徒也，不得辄观。至于化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天，次称消灾灭祸。故好异者往往而尊事之。

概述的是道教形成初期的一些情况：

第一，和边韶的说法一样，道教的理论乃至法术等等，都是老子之“自言”所引申出来的。

第二，道教的形成，与秦皇汉武以来崇信的神仙方术有关，神仙、方术的长生之说，着重心性的修养，去邪累、洗心神、积功德、行善事等等，实际也是与老子思想有关的。

第三，张陵等人的活动，使得“其事大行”，这是讲原始道教的发展，不过没有具体化。此外，还涉及到斋祠礼仪的形成，以

及道教与佛教的关系等等。

以上第三点，涉及原始道教，主要是民间道教。从史学考证的角度看，《魏书》说张陵之事，与道教的形成有重要关系。他的孙子张鲁以五斗米道起事，曾“雄据巴汉垂三十年”，又曾为曹操所用，因而《三国志》为其立传。他和他祖父的事迹，以及有关情况，也就多少有些记载。《后汉书·刘焉传》记载说：

> （张）鲁字公旗，初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之“米贼”。陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号师君。其来学者，初名为“鬼卒”，后号“祭酒”。……皆校以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。……

《三国志·张鲁传》注引《典略》曰：

> 熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。……作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄。然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。……

此文李贤注《后汉书》上述关于张鲁记载时亦有征引，文字略同。以上两段文字，特作如下一些说明。

首先，以上两段文字是根据某些原始资料整理而成的，透露出早期道教的某些真实情况，但比较零散，恐非一个时期的资料，

当然更不可能是一种资料。而整理者，即《后汉书》和《典略》作者都有自己的取舍。

其次，张陵是顺帝时人，学道于鹤鸣山中的时间当早于桓帝祠老子二三十年，也许这就正是道教形成的时期。张陵所学之道，当即当时流行的黄老之道，值得注意的是他"造作符书"，《魏书》以及《华阳国志》等均为"造作道书"。"造作"二字颇有"历史"意义，反映"道书"或者"符书"是人们"造作"出来的。而神人传神书之类的神话更为骗人。问题是他"造"了哪些书？史无明文，后来假托的甚多，又不可靠。据考证，《老子想尔注》二卷，明确说是"三天法师张道陵所注"，基本是可信的。[①] 这《想尔注》明显地把《老子》解释成宗教性的道书。利用《老子》有神秘意味的"道"，进一步使之宗教化，例如，其注"载营魄抱一能无离乎"说：

> 一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教人，守诫不讳，即为守一矣。不行其诫，即为失一也。[②]

还有关于道的各种描述和解释，就不一一列举了。借题发挥，本来是任何时候、任何人作注都不能免的，但《想尔注》和《老子》之义相反的也有，改字作释的也有，例如将"以其无私，故能成其私"的"私"字改成"尸"字，然后注曰：

> 不知长生之道，身皆尸行耳。非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。[③]

---

① 参阅黄钊：《道家思想史纲》。

② 饶宗颐：《想尔注校笺》第 13 页，选堂丛书本。

③ 饶宗颐：《想尔注校笺》第 11 页。

关于《想尔注》内容的分析，学术界也作了不少工作，这里就不一一重复了。仅从以上两小段引文可以看出，“太上老君”、“道人”、“仙士”都出场了。“道教”一词，似亦此书所首次提出，所谓：

真道藏，邪文出，世间常伪使称道教，皆为大伪不可用。①

另外，以上引文中“今布道诫”之“道诫”，可以从《想尔注》中归纳出十几种：

1、“学知清静”（20页）；2、“施惠散财”（49页）；3、“竟行忠孝”（24页）；4、“喜怒悉去”（29页）；5、“不为贰过”（33页）；6、“禁祭餟祷祠”（34页）；7、“不贵荣禄财宝”（28页）；8、道重继祠（10页）；9、“男女之事，不可勤也”（10页）；10、“不食五味以恣”（10页）；11、“知止足”（49页），“不敢多求”（49页）；12、“宁人负我，我不可负人”等。②

作为宗教，必须要有一套清规戒律，《想尔注》已经初步具有了这方面的内容，而这些内容又是由《老子》思想中引申出来的。

由上所述，可以总结说：早期的道教，既以《老子》五千文为经典，又根据宗教的需要，把《老子》思想神学化，《老子》成为道教的《道德真经》，有其特殊的地位。另一部较早的道教经典——《太平经》与《老子》，与道家思想也有思想等多方面的联系。但是，所有这些，即有关道教的产生，或可说是老学的一个支流。老子其人其书在道教发展中的各种变化，严格地说，不能称之为老学的发展。

---

① 饶宗颐:《想尔注校笺》第24页。

② 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷），第695—696页。其中“宁人负我，我不可负人”后原缺页码。

第三节　严遵在老学中的地位

老学在汉代发展的概况已如上述，读《老子》的抽象记载不少，传《老子》的具体情况不多。西汉后期的严君平及其所留下的关于老学的著作是有典型意义的。

一、严遵其人及其著作

严遵（或作尊），字君平，他的生平事迹，最早最可靠的记载见于《汉书·王贡两龚鲍传》，其文曰：

> 蜀有严君平（师古曰：《地理志》谓君平为严遵，《三辅决录》云……君平名尊，则君平……其字也。）皆修身自保，非其服弗服，非其食弗食。……君平卜筮于成都市，以为："卜筮者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之问，则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导之以善，从吾言者，已过半矣。"裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》。博览亡不通，依老子、严周之指著书十余万言。（师古曰：严周即庄周。）扬雄少时从游学，以而仕京师显名，数为朝廷在位贤者称君平德。……君平年九十余，遂以其业终，蜀人爱敬，至今称焉。

这极简略的记述，有一定具体内容，是可信可靠的。另一记载是唐代谷神子在《老子指归》序目小注中所说：

> 严君平者，蜀郡成都人也，姓庄氏，故称庄子。东汉章、和之间，班固作《汉书》，避明帝讳，更之为严，庄、严亦古今之通语。君平生西汉中叶，王莽篡治，遂隐遁炀和，盖上世之真人也。

此记载主要说他原本姓庄，比较合理，也必有所据。采用此说，还可解释其著作中“庄子曰”的疑问。

以上对严君平的姓氏、籍贯以及生活年代的记载都是比较明确的。他的为人、处世之大概有所反映，思想的主要倾向是在道家，导人以忠、孝等等，又脱离不了儒家思想的影响。这方面，其所著《座右铭》有明显的反映，铭文曰：

> 夫疾行不能遁影，大音不能掩响。默然托荫，则影响无因。常体卑弱，则祸患无萌。口舌者，祸福之门，……出失则患入，言失则亡身。是以圣人当言而怀，发言而忧，如赴水火，履危临深，有不得已，当而后言。嗜欲者，溃腹之矛；货利者，丧身之仇；嫉妒者，亡躯之害；谗佞者，刎颈之兵；残酷者，绝世之殃；陷害者，灭嗣之场；淫戏者，殚家之堑；嗜酒者，穷馁之薮；忠孝者，富贵之门；节俭者，不竭之源。吾日三省，传告后嗣，万世勿遗。

他是很想“默然托荫”、“常体卑弱”的，但事实上是不可能的。在现实生活中，应该禁忌些什么？如嗜欲、货利、淫戏、嗜酒之类。应该讲究和提倡什么？如忠孝、节俭以及“当而后言”等等。在具体处世原则上，可说是儒道兼行的。有一些禁忌可说是道家思想所特别注重的，但儒家也并不反对，甚或主张相同。而“忠孝者，富贵之门”，则明显是儒家所讲究的。严遵的思想同样反映出世与入世的矛盾。以后玄学时代，著名玄学家写《诫子书》时也是如此，本人放荡不羁，诫子却讲忠孝礼义。

从生平事迹论严遵的思想，材料不多，只能说出如上这些。他所留下的著作，是研究其思想的主要依据。根据记载，现在也还能看到的严遵著作，一为《老子注》，二为《老子指归》。

关于《老子注》。《汉书·艺文志》没有著录，但上引《汉书》中已提到严遵的“依老子、严周之指著书十余万言”。《艺文

志》未著录，不足以否定。《隋书·经籍志》注有“汉隐士严遵注《老子》二卷”；陆得明《经典释文叙录》亦有老子“严遵注二卷”，并且此二记载同时都说“又作《老子指归》”(前者为十一卷，后者为十四卷)。严遵注的文字，在唐宋人的著作中，多少有些保留，今人严灵峰《辑严遵老子注》一书，颇为完备，很有参考价值。他在序中作了一些简要说明，现节引一段：

> 《老子指归》已非完书，而严注老子二卷，唐志已不著录，想散佚已久。惟强思齐《道德真经玄德纂疏》首题：“唐玄宗御注并疏，河上公、严君平、李荣注，西华法师成玄英疏，蒙阳强思齐纂。”则强氏纂辑注、疏各书中，称“严曰”者即为君平注本，则五代、宋初严注原书固尚存人间也。兹分别抄录，并辑宋陈景元《道德真经藏室纂微篇》、李霖《道德真经取善集》、刘惟永《道德真经集义》、范应元《道德经古本集注》诸书有关严注文字，或属《指归》佚文，盖《严注》与《指归》二本并为一家之言，皆明理国之道，其旨当无大别，则二书复出之文，自可相互为用。为“注”，为“论”，仅为详略之分，原无轩轾；故并加采摭，以为补苴，并略校异同；……仍从八十一章旧制，免生无谓之辩。

事情的原委以及议论都是比较确当的。

《老子指归》，《隋书·经籍志》、《经典释文》、《唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》皆有著录，但卷数略有不同，隋志作十一卷，两唐志作十四卷，宋志作十二卷。唐人记载多为十四卷，宋以后多为十三卷，今本标明十三卷，但仅存后七卷。唐以前和上述几部“正史”之志均名《老子指归》，亦称“严遵《老子指归》”，或简称“严遵《指归》”、“严君平《指归》者”，宋以后则有《道德真经指归》等名称。清以前无人疑其书之真伪。清代学者全祖望和《四库全书》馆臣首发异议，“疑是乃赝

本"①，提出了一些疑问，但经后来许多令人信服的考证，证明《指归》并非伪作，但可能有后人附益的部分。严灵峰的《无求备斋老子集成》初编中辑有《严遵道德指归六卷》（明汲古阁刊津逮本）和《谷神子道德指归论注七卷》（明刊正统道藏本）两种。在前一种书中还附有较详细的考证，以及前半部分的补佚，很有参阅价值。以下论严遵思想引文即将以此为据。

二、虚无自然的哲学思想

《老子》的哲学思想，它对自然和社会的根本观点和看法，主要在论述"道德"二字中反映出来，严遵作《老子指归》，又名《道德指归论》，就是归根到底地指明《老子》思想的宗旨、意向所在，亦即所谓《道德经》的宗旨、意向，并展开一些议论，因而《道德指归论》的名是十分精确的。该书今虽只存后半部分，但从体例上看，严遵的每一篇论述都紧扣"道德"二字，并且是开章明义说的，且从每篇开头文字来看：

> "上德不德"：天地所由，物类所以，道为之元，德为之始，神明为宗，太和为祖，道有深微，德有厚薄，神有清浊，和有高下。②
>
> "得一"：一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。③
>
> "上士闻道"：道德天地，各有所章，物有高下，气有短长，各乐其所乐，患其所患，见其所见，闻其所闻，取舍殊谬，畏喜殊方。④
>
> "道生一"：有虚之虚者，……故虚之虚者生虚虚者，无

① 《鲒埼亭集外编·读道德指归》。

②③④ 《老子指归》卷七。

之无者生无无者，无者生有形者。[1]

“至柔”：道德至灵，而神明宾，神明至无，而太和臣。清浊太和，至柔无形，包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲。或在宇外，或处天内，人、物借之而生。[2]

“名身孰亲”：我性之所禀，而为我者道德也；其所假而生者神明也；其所因而成者太和也；其所托而形者天地也；凡此数者然我，而我不能然也。故法象莫崇乎道德，稽式莫高乎神明，表仪莫广乎太和，著明莫大乎天地，……[3]

“大成若缺”：道德无为而神明然矣；神明无为而太和自起；太和无为而万物自理；……[4]

不再一一详列了，无论直接解释道德，或者明确论述社会、政治、人生问题，皆以“道德”开头，如论“不出户”以“道德变化”[6]开头，“为学日益”以“道德之化”[6]开头，“圣人无常心”：“道德无形”[7]，“行于大道”：“道德不为智巧”[8]，“知者不言”：“道无常术，德无常方”[9]，“以正治国”：“道德之情”[10]，“方而不割”：“道无不有”[11]，“为无为”：“神明之数，自然之道”[12]，“江海”：“道德不生万物，而万物自生焉”[13]，“用兵”：“道无不有”[14]，“言甚易知”：“夫无形无声而使物自然者，道与神也”[15]，“知不知”：“道德之教自然是也”[16]，“民不畏威”：“道德之旨”[17]，“勇敢”：“天地之道”[18]，等等。

由此可见，《老子指归》将天地间一切事物“指归”于“道德”，又对“道德”之“指归”有所论述，那么，严遵如何理解和

①②③④⑤《老子指归》卷八。
⑥⑦⑧《老子指归》卷九。
⑨⑩⑪《老子指归》卷十。
⑫⑬《老子指归》卷十一。
⑭⑮⑯⑰⑱《老子指归》卷十二。

说明《老子》之道呢？

和《老子》的看法一样，严遵认为宇宙本原是道，即上引所谓道之“元”。在卷八也说：

万物所由，性命所以，无有所名者谓之道。

但是人们的认识是不停止的，道为宇宙的本原，道是什么、道之前还有什么等问题是一定会产生的。因此，严遵在论《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”时，也和汉代盛行的宇宙生成论者一样，力求探寻一个究竟，显然是不可能的，所以才有“虚之虚者”一番没有讲清楚、也讲不清楚的议论：

虚之虚者，生虚虚者；无之无者，生无无者。无者生有形者，故诸有形之徒皆属于物类，……夫天之生人也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然，万物以存。

前一段似乎是想追寻虚、无以前生虚无的东西，但严遵自己也说那是不可能的，所以“庄子曰”——严（庄）遵曰：

是故无无无始不可存在，无形无声不可听视，禀无授有不可言道，无无无之无始。未始之始，万物所由，性命所以，无有所名者谓之道。

物的本原，还是只有回到“道”这个东西上来，“有生于无，实生于虚”，“道虚之虚故能生一”，“一以虚故能生二”，“二以无之无故能生三”，这个生成变化，是因为“有虚者陶冶变化”。虽然讲不清楚，但还是勉强作了一些解释，过分强调了“虚无”的特性及其作用，“万物之生也，皆元于虚，始于无”等等，绝对虚无，就走向唯心主义了。

上引文的后一段，似乎描述了一个先后相继的生成系列：道德——→神明——→和——→气——→形。“形”当然是指“天人”、“万物”，可以看到，道仍是万物的本原，但这中间加入的“神明”、“和”、

"气"等等，又是什么意思？请看看有关的几段论述：在上引"神明为宗，太和为祖"之下，接着又说：

神有清浊，和有高下，清者为天，浊者为地。

在上引"一者道之子，神明之母，太和之宗"之最后又说：

天地生于太和，太和生于虚冥。

再就是谷神子解释上引"神明宾"、"太和臣"说：

神明是道德之外用，故称宾。

太和是神明用之捋成，故称臣。

看来，谷神子的解释是对的，意思是说，"神明"和"太和"均为"道德"之"用"。谷神子在解释"天地生于太和，太和生于虚冥"时又说：

虚冥至无也，太和始之而生。太和有之萌也，天地资之而始，所谓"天地万物生于有，有生于无"。

这样看来，"神明"和"太和"是"道生一，一生二，二生三，三生万物"过程中的一种"外用"，一种"变化"，或者说对"变化"过程的形容，现象上有"清浊"、"高下"、"深微"、"厚薄"等，它们是"无不生无而生有"的中间状态，如卷八所说：

道德无为而天地成，天地不言而四时行，凡此二者，神明之符，自然之验也。

神明又和自然一样，是一种状态的描写，特性的表述（"自然"详下）。卷八还写道：

我性之所禀而为我者，道德也；其所假而生者，神明也；其所因而成者，太和也；其所托而形者，天地也。凡此数者然我，而我不能然也。……道德神明常生不死，清浊太和变化无穷。……

"神明"、"太和"是生成之"所假"、"所因"，它们是属于中间状态的。不过，无生有的中间状态中还有一个"气"，这是值得注意

的。严遵是吸收和运用了“气”的理论，这“气”则有唯物主义的因素了。卷八说：

天地人物皆同元始，共一宗祖，六合之内，宇宙之表，连属一体，气化分离，纵横上下，剖而为二，判而为五。

二、五、万物都是“气化分离”出来的，气是物质性的东西了，它才会有“清浊”、“厚薄”之类表现，所以卷八又写道：

清浊以分，高卑以陈，阴阳始别，和气流行，三光运，群类生，有形脔可因循者，有声色可见闻者，谓之万物。

综上所述，严遵对于《老子》道是宇宙万物本原的思想，有继承也有发展。在此基础上展开的种种论述，也是既有继承又有发展的。

下面再谈严遵关于“道”的属性的论述。

首先是“无”的属性。上已指出，这虚无说得越多，越绝对化，唯心的东西也就越显著。他的“至无”又称“虚冥”，或者“太虚”、“玄冥”，如卷八所说：

道德变化，陶冶元首，禀授性命乎太虚之域。玄冥之中而万物混沌始焉，神明交，清浊分，太和行乎荡荡之野，纤妙之中，而万物生焉。

《老子指归》中还有“玄远”、“玄域”、“玄默”、“玄妙”、“玄圣”、“玄玄”、“玄同”等等名词，都是与“道”有关的，甚至“玄妙不足以为名”，这个道就更加神秘莫测了。本来《老子》说：“玄之又玄，众妙之门”的“玄”，被他左一运用，右一发挥，说得更“玄”了。这“玄之又玄”的思想，无疑对魏晋以后的玄学者有所启发。

其次，道的另一个根本属性就是“自然”。自然和虚无一样，也是严遵《老子指归》多方面论述的另一个方面。所谓“道非虚

无自然，严（君）平不演”①，谷神子在卷九“圣人无常心”注中说：

> 夫《指归》所以屡归指于自然者，明至道之体，湛然独立，自古固存，其能然于众物而众物不能然之，故谓之自然。

的确是很多次从不同方面“归指于自然”，例如，《老子指归》卷九认为，“自然”是道的根本属性：

> 道高德大，深不可言。物不能富，爵不能尊，无为为物，无以物为，非有所迫，而性常自然。

因此“事物自然”②，“万事自然”③，“善恶信否，皆归自然”④，“督以自然，无所不通”⑤，“反复相因，自然是守”⑥，“战战栗栗，恐失自然”⑦。因为其强调“自然”，也有些极端，所以有些论述，看起来有点自相矛盾，“道德因于自然，万物以存”，这倒没有什么不好说明，但是再进一步说：

> 神明之数，自然之道，无不生无，有不生有，不无不有，乃生无有。⑧

这就说得有点“玄”了，不过也看得出来，这是他在阐明“自然”与“无为”之间的关系时的一种不够确切的表述，强调：

> 道德不生万物，而万物自生焉。⑨
>
> 天地之道，生杀之理，无云无就，无夺无与，无为为之，自然而已。⑩

强调的是自然性，并非说道不生万物。实际上是“道无不有，有无不为”⑪的。

有人认为，严遵的《老子指归》是“道家思想的唯心主义发

---

① 《三国志·秦宓传》。
②⑦⑧⑨ 《老子指归》卷十一。
③④⑤⑥ 《老子指归》卷九。
⑩⑪ 《老子指归》卷十二。

挥”①，这也是有道理的。严遵把“虚无”、“自然”推向极端，越讲越玄，确实是把《老子》的模糊概念，用唯心主义讲清楚了。《老子指归》的思想与两个多世纪后的魏晋玄学本体论思想颇为相似。魏晋玄学所强调的，也是“虚无”和“自然”这两方面的属性。例如，王弼在注《周易》“复卦”之“彖传”中的“天地之心”时说：

> 天地以本为心者也。……天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。……若其以有为心，则异类未获具存矣。

这是说“天地以无为本”，而且是“至无”。又例如王弼在注《老子》二十五章“道法自然”时说：

> 道不违自然，乃得其性，法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。

对于“自然”似乎是无法表述其“玄妙”的，这又和《老子指归》的思想非常接近。玄学思想无疑是直接来源于《老》、《庄》、《周易》的，但思想的链条又不可能是断断续续的，那么，《老子指归》当是其中的一个环节，这应该是《老子指归》思想在哲学史上的地位，也是其在老学思想史上的地位。

三、“无为”、“守分”的社会政治思想

前已指出，严遵的思想是矛盾的，一方面他希望“默然托荫”，另方面他没有能够完全“归隐”，尤其是没有脱离也不可能脱离社会现实的影响，而强大的儒家思想也是摆脱不了的。因此他的政治社会思想，主要还是入世的。不过他仍然企图以道家的思想来“入世”，努力宣扬自然无为，因而有些主张和思想，就与

① 参阅任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷）第643页。

汉初的黄老思想基本相同。

首先，他向往自然纯朴的“至德”之世，并且进行过一些具体的描写。例如在《老子指归》卷七中写道：

天下童蒙，四海为一，荡荡玄默，与民俯仰，与物相望。……其务损而不益，其事修而不作，所为者寡，所守者约，民敦厚而忠信，世和慎而寂泊。水草为蓄积，裘褐为盛服，巨木为廓庙，岩穴为室宅，主如天地，民如草木，被道合德，恬淡无欲，……无有制令，宇内宾伏。……四海之内，亲为兄弟，亲而不和，敬而不恭，天地人物，混沌玄通。

主要是对自然纯朴的追求，而不是《老子》“小国寡民”思想的简单重复。所以在卷十三解释“小国寡民”那一段时，着重讲“小国者危亡之枢，而安宁之机也”。“大胜小”、“强胜弱”乃“物之理也”，所以“小国者危亡之枢”，但“存之在道”，“圣人之治小国也，转祸为福”，用现在的话说，利用和发扬那种纯朴自然的优势，则“安宁之机也”。严遵在理想与现实之间是动了脑筋的。

他对理想的追求，同时也是对现实的抗议，他对社会现实是有揭露和批判的。例如，卷七描述“至德”之世的同时，就对当时盛行的繁文缛节进行了毫不含糊的揭露：

夫礼之为事也，中外相违，华盛而实毁，末降而本衰。礼薄于忠，权轻于威，信不及义，德不逮仁，为治之末，为乱之元，诈伪所起，忿争所因。

他认为“制礼作乐，改正易服”等等，“是故祸乱之所由生，愚惑之所由作也”。《老子指归》的论述中，有不少地方是涉及了现实的，例如卷九就借题发挥，说：

使日下之民皆执《礼》、《易》，通《诗》、《书》，明律比，知诏令，家一吏，里一令，乡一仓，亭一库，明察折中，强武求盗。天下重足而立，侧目而视，父子不相隐，兄弟不相

容。此事之极，无益于治。

此外，如在卷十二中公开揭露“郊祀天地名山大水，封于太山，禅于梁父”、“断狱数万，黥人满道”等等，都明显地针砭现实。

表面上看，他也说过“神汉龙兴”这样的歌颂之辞，一方面，生活在汉朝不得不如此说，另一方面，实际并非歌颂。卷八曰：

是以强秦大楚，专制而灭，神汉龙兴，和顺而昌。故强者离道，粱者去神，生主以退，安得长存！……

主要是敲警钟，而不是歌颂。

其次，怎么办？面对社会政治的现实该怎么办？他的主张仍然是“无为而治”，只有无为才能无不为，提倡“无为之为”。《老子指归》全书论述“无为”者甚多，它是由“自然而然”的思想产生出来的，所以卷八说：

道德无为而神明然矣，神明无为而太和自起，无为而万物自理。

卷九比较集中地论述了“无为”思想，并且具体讲了“治身”、“治家”、“治国”、“治天下”之无为，同时相对应地列举了什么是“有为”。“治身”之“无为”与“养生”有关，“治天下”讲“冠无有，被无形”，比较空泛，且引其“治家”、“治国”之说来看看：

春生夏长，秋收冬藏，奉主之法，顺天之命，内慈父母，外绝名利，不思不虑，不与不求，独往独来，体和袭顺，辞让于入，不与时争。此治家之无为也。

尊天敬地，不敢亡先，修身正法，去己任人，审实定名，顺物和神，参伍左右，前后相连，随时循理，曲因其当，万物并作，归之自然。此治国之无为也。

这里许多提法，如“修身正法”、“审实定名”、“参伍左右”、“随时循理”等等，都是在汉初其他黄老著作中早已提出过并有较详细论述的（例如在《淮南子》中），所以，从大的方面看，在政治

理论和主张上，严遵没有多少新的东西。当然具体论述并非简单抄袭，也是用他自己的思想说出来的。

同样，“无为”的政治理论，主要也是以君主为对象的，是就如何“治国”而言的，卷八说：

> 无为者，有为之君而成功之主也，政教之元而变化之母也。

君主该如何“无为而治”，上面“治国之无为”已经提出了一些原则，至于论述，那就多了，完全新的见解和说法似乎没有，这里就不详说它了。

“无为而治”，是在肯定统治秩序的前提下讲的，治的是人民。所以，在《老子指归》的社会政治思想中，“守分”的思想极为突出，这在卷十三中有集中明确的论述，他说：

> 道德之生人也有分，天地之足人也有分，王侯之守国也有分，臣下之奉职也有分，万物之守身也有分，……动静失和，失道之分；耕织不时，失天之分；去彼任己，失君之分；创作知伪，失臣之分；衣食不适，失民之分。……

一切都是“分”定了的，只有各守本分，“守分如常”，才符合“道德之所以分人”的本意，才不会乱套，否则“性不可然”，“家不可安”，“国不可存”，“命不可全”，“身不可生”。君、臣、民各有各的职分，人民如何“守分”呢？应该是：

> 小心敦朴，节俭强力，顺天之时，尽地之力，适形而衣，和腹而食，日出而作，日入而止，不薄所处，不厌所食，万民之所以守其身也。

“无为”主张也要求人民“无为”，人民原始自然的浑沌状态就是“无为”，很多处描述了这种状态。实际上是主张愚民政策，这在卷十一论述“古之为道者，非以明民”时讲得最明白：

> 是以昔之帝王经道德，纪神明，总清浊，领太和者，非

以生知起事，开世导俗，务以明民也，将以涂民耳目，塞民之心，使民不得知，归之自然也。

宇内童蒙，无知无欲，无事无功，心如木土，志如死灰，不睹同异，不见吉凶，故民易治而世可平也。

据上所述，不难看出，严遵的社会政治思想归根结底还是维护统治秩序服务的，也是为统治者出谋划策的。这是时代的局限。

不过，他的思想也有一些可以供借鉴或警世的。例如，《老子》五十章云：

出生入死，生之徒十有三；死之徒十有三；民之生生而动之死地亦十有三。

这后一句采用的严注本，但各本文字略有不同，谷神子句本亦不同，作“而民生，动之死地十有三”，新出土的帛书作“而民生生，动之死地之十有三”。等等。如何解释“十有三”，《韩非子·解老》说：

人之身三百六十节，四肢九窍，其大具也。四肢与九窍十有三者，十有三者之动静尽属于生焉。

《老子河上公章句》采用此解，又略有申述：

言生死之类各有十三，谓九窍四关也。其生也，目不妄视，耳不妄听，鼻不妄香，口不妄言味，手不妄持，足不妄行，精神不妄施。其死也，及是也。

严遵的《老子注》有进一步的发挥，在《老子指归》中有更详细的论述，其文曰：

是故虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬，凡此十三，生之徒。实、有、浊、扰、显、众、刚（《老子注》作“坚”）、强、高、满、过、泰、费，此十三者死之徒也。夫何故哉？圣人之道，动有所因，静有所应，四支九窍凡此十三，死生之外具也，虚实之实，刚柔之变，死

生之内数也。故以十三言诸。

这前前后后还有不少具体的解说，严遵对于《老子》道德的指归，对于“出生入死”的理解，尤其是两组十三字的概括，并紧扣着“无为”思想所作的论述，不能不令人赞赏，不能不承认其对老学研究的新贡献。后来，王弼作注说“十有三犹言十分有三分”，这是另一种解释，就不详谈了。我们认为，严遵的解释和发挥更有意义，也比较符合《老子》清静无为的思想。

第四节 《老子河上公章句》

世传有《老子河上公章句》(以下简称《河上注》),《隋书·经籍志》开始有明确记载,被称为《老子》的三大古本之一,其经文与许多文本多有不同之处,但与长沙马王堆出土的帛书本相同,其版本价值值得进一步肯定。但此书究系何时作品？评论较多。认定它在老学发展史上的地位和价值,确是一个必须弄清楚的问题。

一、《河上注》的时代问题

《隋书·经籍志》列多种《老子道德经》二卷，在首列的一种之下注云：

> 周柱下史李耳撰，汉文帝时，河上公注。梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷，汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，汉隐士严遵注《老子》二卷，虞翻注《老子》二卷，亡。

看文意是梁曾有过几种注本而均已亡佚。《老子》有多种注本是完全可能的，是否有名相近的“河上公”和“河上丈人”两种注本？是否真有其人所作？这些就是问题了。因此，唐宋以来，就引出了许多讨论。书的流传是客观存在的，说是“伪书”也主要是讲作者和成书时代问题。

作者是伪托的，这一点似乎问题不大，有人对此做过比较细致的考证，其结论说：

> 战国末年，当有“河上丈人”，但并未为《老子》注。汉文帝时，实无河上公其人，更无所谓《老子章句》，今所传《老子河上公章句》，盖后人所依托耳。
>
> “公”与“丈人”二辞，其义无别。假托之人，盖偶题为河上公耳。……盖彼无名氏之长者，以其居河之滨，谓之河上丈人可，谓之河上公，孰曰不可？若仿《汉志》“郑长者”之例，即号曰河上长者，似亦未尝不可也。[①]

其实这问题并不复杂，葛玄在作序时已经说明：

> 河上公者，莫知其姓名也。

虽然引了一段河上公授文帝《老子》的传说，但最后又交代说：

> 太上道君遣神人特下教之便去耳，恐文帝心未纯信，故示神变以悟帝意，欲成其道真，时人因号曰河上公焉。

说这是宗教也好，说是交代事情的原委也好，总之河上公实无其人。

但《河上注》是确实有的，无庸置疑。问题是何时之书？大的分歧是两个大的时间，一个是魏晋以后，一个是汉代。主张魏晋以后的，可以谷方的《河上公〈老子章句〉考证》为代表[②]，他从思想体系上比较分析，发现《河上注》与《抱朴子》属于同一思想体系，认定《河上注》是葛洪派道教徒撰写的一部著作，他从不同方面提出了一些理由，并进行了具体论述。但金春峰接着就发表了《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》[③]，列举大量材料证

---

① 王明：《〈老子河上公章句〉考》，载《道家和道教思想研究》。

② 载《中国哲学》第7期，三联书店1982年版。

③ 载《中国哲学》第9期，三联书店1982年版。

明:“《河上注》思想与《抱朴子》思想迥异”,“《河上注》多用古义、汉义(汉代之思想、观念、用语)、实义注老”并“使用汉代之专有名词”,同时又“反映汉代黄老思想之特征”,等等。真正是“考证精详,理据充足”。说《河上注》成书于魏晋之后,的确理由不充足。

但是,成书于汉代,是西汉还是东汉?这又有不同看法。多数学者认为是在东汉,金春峰《汉代思想史》中专有一节谈《〈河上公注〉出于西汉》,认为“当是《指归》以前的作品”。在这一节中他归纳了三点进行商榷,即“①《汉志》未著论;②体裁论(章句);③思想演变论”。他的驳论是有道理的,不能说以上三方面西汉时没有。但进一步的论证,毕竟不如驳“魏晋说”有力。我们反过来说一句,西汉可能有的,东汉更有可能,除非是西汉有的东西,东汉消失了,并且要充分说明其消失的理由。在讨论中值得注意的一点是,金著所指出的:“思想的规律是前人模糊不清的思想,在后起的作品中,往往得到较清楚的界说”。这确实可当作一条“规律”。但是否有一些在《老子指归》中作了明确陈述的思想,在《河上注》中尚多模糊不清呢?这就要具体比较了。金著举例说:

> 如道与一的关系,《河上注》既说:“一,无为,道之子也”;“子,一也”。又说:“道唯恍惚,其中有一。”《指归》则明确而清楚地指出“道生一,一者道之子”。

看不出二者有什么不同,道中有一,与一者道之子,似乎还是一致的。问题不在这里,任继愈主编《中国哲学发展史》(秦汉卷)的一段论述,可从侧面启发我们思考这个问题,他说:

> 它(指《河上注》)的缺点是对“道”与“一”的关系说得含混不清,既说“一者道始所生”(十章注),又说“道唯恍惚,其中有一”(二十一章注),不如《淮南子》的“道始于一”的说法明白确定。

当然不能说《河上注》早于《淮南子》，但从“道始于一”的这个说法来看，“道始所生”和“其中有一”比“道之子”也许更接近一些。思想演变的比较是重要的，也是必要的，下面在具体论述《河上注》的思想时，还可作些比较说明。

关于作者和成书的时间问题，还有一点人们很少考虑，这里也提出来说一说。是什么人？为什么要假托一个“河上公”或“河上丈人”？一种就是成书于魏晋以后的主张者，认为“后世道士者流”之伪托，葛玄就有这种倾向，说“河上公”是“神人”之号。但是《河上注》毕竟不是道教经典，思想内容相去还甚远，虽有养生乃至精神上的“神域”，但决无成仙的思想，其主旨在“言理国”，这一点唐人杜光庭已经指出：

> （老子）诠注解疏，六十余家，言理国则严氏（按：严遵有《老子指归》和《老子注》）、河公（按：当即指《老子河上公章句》），扬镳自得。①

它是具有明显的黄老思想特点的。那么，具有黄老思想的人注《老子》，何以隐姓埋名而伪托河上公呢？如前所述，西汉初年学老子者甚多，传老子者不少，但后来的“独尊儒术”及其发展，使那些学老子、传老子的人逐渐“失业”，加上老庄思想本来又有“出世”的因素，因而趋于归隐，严遵之事即为一例。他之所以有些事迹记载下来，多半是扬雄对他推崇的结果，否则，《老子指归》为谁所作？后人怕也费考证了。因此《河上注》本为一隐者所作是完全可能的。何以又要名为《老子河上公章句》呢？其实，“章句”是一种注经体裁之名，其他还有诸如“训说”、“训诂”、“注”、“说”等等。从某种意义上说，为《老子》作注，是在儒家为六艺作训说、注解之风影响下形成的，所谓《老子徐氏经说》以

---

① 《道德真经广圣义》卷一《疏序引》。

及刘向《说老子》等等都是为《老子》作注，《河上注》不过是被保留下来的一种罢了。另外皇甫谧《高士传》还说成帝时安丘望之著《老子章句》,《经典释文》著录又有《毋丘望之章句》等等。至于假托“河上公”或者“河上丈人”，多少还有一些历史依据，有点权威性，那就是曾有《史记·乐毅列传》赞曰：

> 乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。

假托河上丈人，原本无神化的意义，与葛玄之解“河上公”用意不同。

以上关于伪托河上公为《河上注》作者的分析，虽与成书时间没有直接关系，但对于思考这个问题多少也有些帮助，或者说与归之汉人有关系，与魏晋以后的道士没有多大关系。

那么，究竟是西汉还是东汉呢？我们在参考各种见解之后，也只能得出一个大概的认识：早不一定会早过严遵，这是从某些思想明确不明确看的（下详），但大体与严遵同时也有可能；晚不至于晚到东汉末，不会与道教的形成直接接轨，这也主要是从思想性质来看的，时间大约是西汉后期或者东汉前期。

二、用“气”化学说充实“道”的概念

《河上注》和许多老子研究者一样，承认宇宙万物的根源是道，“万物皆恃道而生”①，并且同样也认为，道的特点是无形、浑沌的，“道无形浑沌而成万物”②。有所发展的是，他认为无形混沌之道，

① 三十四章注。

② 二十五章注。

实际是一种原始状态的气，称元气。

在前面论述严遵的思想时已经指出，在无生有的过程中，已经提到了“形因于气”，但没有更多的具体说明，而且又有“气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然”等等，解释清楚颇不容易。而《河上注》关于“气”的论述就明确得多了。如解释《老子》一章“无名天地之始，有名万物之母”时说：

> 无名者谓道，道无形，故不可名也。始者，道本也。吐气布化，出于虚无，为天地本始也。
>
> 有名谓天地。天地有形位、〔有〕阴阳、有柔刚，是其有名也。万物母者，天地含气生万物，长大成熟，如母之养子。

在注十章之“抱一”时说：

> 一者，道始所生，太和之精气也。

二十一章注说：

> 道唯恍惚，其中有一，经营生化，因气立质。
>
> 道唯窈冥无形，其中有精实，神明相薄，阴阳交会也。
>
> (其精甚真)，言道精气，神妙甚真，非有饰也。
>
> 言道禀与，万物始生，从道受气。
>
> 今万物皆得道精气而生，动作起居，非道不然。

二十五章注说：

> 道育养万物精气，如母之养子。

在严遵讲“形因于气”的四十二章，《河上注》说：

> 阴阳生和、清（原文为“气”字，当误）、浊三气，分为天、地、人也。
>
> 万物中皆有元气，得以和柔。若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚与气通，故得久生也。

征用以上注文的原文和全文，是便于我们和读者共同来分析并得出结论。

关于“气”的思想和学说，是中国古代思想中一个重要内容，可以作专门的系统的论述，日本小野泽精一等人编著的《气的思想》一书①，就反映了其研究的意义。气确实是一个关系到自然观和人的观念的重要概念，它在中国历史上源远流长，在学术思想的流派分化之后，各家各派，主要是儒道两派，关于“气”都有所论述，并且在不同时期有不同的论述。道家的两派，老庄和黄老，都有比较系统的气论，而且可大致分为两个部分，即关于宇宙生成论的气论和养生论的气论。气在万物生成中的地位，《庄子·至乐》有一段明确的说法：

察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。

似乎“气”之前还有本始的“无”（也就是“道”）。《庄子》中还有一些关于“气”或“一气”的论述，以“气”的离散集合说明万物生灭变化的原理，但始终看不出“气”的本始性。黄老新道家的宇宙生成论讲“气”也是如此，如《淮南子·天文训》中说：

道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。

“宇宙生气”好像还倒回去了，其实也并非如此，《淮南子》关于“气”的论述颇多，有人统计它使用“气”字字数达二百零四次②，在《原道训》中对于“气”有一个定义说：

夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。

正确的考证认为：

充本作元。……元者，本也。言气为生之本也。③

---

① 李庆译，上海人民出版社 1990 年版。

② 参阅《气的思想》引平冈祯吉《淮南子中出现的气之研究》。

③ 参阅《淮南鸿烈集解》引王念孙说。

此虽仅就“生命”而言，但也涉及到元本意义。

对比以上简述的情况看，《河上注》在宇宙生成论方面的气论是相当充分的，它在解释《老子》的道时，处处不离“气”：“道无形”，它“吐气布化，出于虚无，为天地本始”。“出于虚无”一句比较含糊费解。“吐气布化”而生天地万物。这“气”是道本身所有的？还是道所生出来的？“道禀与，万物始生，从道受气”，“今万物皆得道精气而生”，天地万物是直接“从道受气”，道中间就有“气”，这个“气”就是“精气”。所以说，在道与气的关系上，《河上注》是有所发展的。可以认为，《河上注》是说，无形混沌的“道”，是一种原始状态的气，名之曰“精气”，或者叫做“元气”，例如《老子》二章“生而不有”注云：

元气生万物而不有。

至于六章注中的“通天地之元气”和四十二章注的“万物中皆有元气”，或可以说是从“道”中禀受来的“元气”，本来就有各种各样的“气”，所谓“阴阳生和、清、浊三气”等等，不过是讲气的种种变化。

这样看来，《河上注》的气化学说相当有意义，它比较完整地以气化学说充实“道”的概念，讲得比其他道家作品明确，比严遵的“气”明确得多，继承了《老子》、《淮南子》的唯物主义观，并有所前进。《河上注》的地位也主要由此而确定。

三、“致太平”的社会政治思想

《河上注》作者和其他黄老学者一样，是关注社会政治问题的。它有一个特殊的表现是，一开始解释《老子》一章时说：

“道可道”，谓经术政教之道也。

“非常道”，非自然长生之道也。常道当以无为、养神、无事、安民、含光、藏晖、灭迹、匿端，不可称道。

这几乎与所有的解释都不相同，一般均指道之玄妙而言，无论是《韩非子·解老》或《淮南子·道应训》说明这几句话时都是如此。严遵《老子注》的解释是："道德彰非自然"，其《老子指归》云：

可道之道，道德彰而非自然也。今之行者，昼不操烛，为日明者。日明者，不道之道常也。操烛者，可道之道彰也。夫著于竹帛，镂于金石，可传于人者，可道之道也。若乃可传而不可授，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地者，常道之道也。五千文之蕴，发挥自此数言，实谓玄之又玄，神之又神也。①

解释很不相同。《河上注》可说是从一开始就把《老子》的思想切入社会政治。

那么，《河上注》究竟有哪些具体的社会政治思想呢？上面已涉及到，指无为、养神、无事、安民等等"常道"。它是坚持了《老子》的基本立场的，和儒家讲仁义道德不一样。它同意《老子》"大道废有仁义"的看法：

大道之时，家有孝子，户有忠信，仁义不见也。大道废不用，恶逆生，乃有仁义可传道。

但是它又与《老子》的绝学去智、灭礼义不完全相同，并不采取完全否定的态度，甚至在注"绝学"时说："绝学不真，不合道文"。对于"经术政教"或"政教礼乐"还是肯定的，如注四十八章"为学日益"时说：

学谓政教礼乐之学也。日益者情欲文饰日以益多。

政教、礼乐、经术是要的，只是要去掉情欲文饰之浮华。他非常注重"经教"，在注四十二章"强梁者不得其死"时说：

强梁，谓不信玄妙，背叛道德，不从经教，尚势任力也。

---

① 此文及注文皆见严灵峰辑本。

不得其死者，为天所绝，兵刃所伐，王法所杀，不得以寿命死也。

这方面可以说它是维护统治者利益的。他是主张贵贱之分的，“贵贱各得其所”①，“王者至尊”②。对于如何“治理人民”③，不能说是愚民政策，其基本主张是：

以道教化，而民不从，反为奇巧，乃应王法执而杀之，谁敢有犯者！老子伤时王不先道德化之而先刑罚。④

说是“老子伤时王”，实际也是作注者“伤时王”，因而特别强调“以道教化”，亦即上述之“经教”或“政教”。这方面的具体论述还很多，例如注六十五章“非以明民，将以愚之”时说：

不以道教民明智巧诈也。

将以道德教民，使朴质不诈伪。

总之，用各种方法——包括以身作则、“我无为”、“我好静”、“我无事”、“我无欲”等等，使民“忠正”、“质朴”⑤。这样就可达到“治国”的目的，以“致太平”。

《河上注》中“致太平”的思想是值得注意的，它向往“致太平”，所以在注三十五章“往而不害安太平”时说：

万物归往而不伤害，则国安家宁而致太平矣。

四十一章注中也有“治国以太平”的话，并且在五十五章注中又描述了其所理想的“太平之世”：

故太平之世，人无贵贱，（皆有）仁心，有刺之物，还反其本，有毒之虫，不伤于人。

① 二十七章注。
② 二十六章注。
③ 五十九章注。
④ 七十四章注。
⑤ 五十七章注。

"无贵贱"与上述"贵贱各得其所"是矛盾的，是理想与现实的矛盾。可贵的是"太平"思想的提出。《庄子·天下》有云：

知谋不用，必归其天，此之谓太平，治之至也。

有人认为此非《庄子》原文，不论是否《庄子》原文，这个词已出现了，不过并未具体说明。《河上注》在此作了一些具体阐述，这是引人注目的。它所提的一些"致太平"的办法，既有"治民"的一些权术，也有对统治者的某些要求。这些与西汉开始出现的"太平"思想是一致的。这思想的进一步发展，就有所谓齐人甘忠可诈造的《包元太平经》，以至后来的《太平清领书》、《太平经》等等，思想上是有不少类似之处的。这当是《河上注》在社会政治思想上的特殊之处。

四、《河上注》的养生论

道家是主张养生的，老庄派、黄老派都是如此，黄老派的《吕氏春秋》、《淮南子》都有不少这方面的论述。《河上注》的特点是把养生提到了相当突出的地位，所谓"圣人治国与治身同也"①。此类相提并论之处甚多，如注十章"爱民治国"时说：

治身者爱气则身全，治国者爱民则国安。

爱民治国与治身本来毫无关系②，而且这里所言"治身"还主要是就"养生"而言的，不是"以身作则"的意思，下一句"能无知"的注也说：

治身者呼吸精气，无令耳闻。治国者布施惠德，无令下知也。

所以本章开头"载营魄"的注说：

① 二章注。

② 六十章注、六十四章注言治身治国亦如此。

人载魂魄之上得以生，当爱养之。喜怒亡魂，卒惊伤魄。魂在肝，魄在肺，美酒甘肴腐人脾肺。故魂静志道不乱，魄安得寿延年也。

的确可说是有意敷陈养生之说。

《河上注》中关于养生的论述不少，有人曾归纳成呼吸行气、爱精气、养神、除情欲等几个方面加以论述。①其养生说与医学结合，把养形与养生结合起来，所谓“损情去欲，五内清静”②，“爱气养神，益寿延年”③，等等，这是和道家传统的养生论一致的，是坚持了唯物主义方向的。不同的是，它也受了神仙思想的影响，还认为养生可以达到长生不死，在注六章“谷神不死”时说：

谷，养也，人能养神则不死也。神谓五藏之神也：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。

这样解释也是很少有的。严遵注就不是如此，他注解“谷神不死”说：

太和妙气，妙物若神，空虚为家，寂泊为常，出入无穷，往来无间，动无不遂，静无不成，化化而不化，生生而不生也。

历代绝大多数注解，均释“谷”为空虚、玄妙。《河上注》把“谷神不死”说成是“养神不死”，是其养生论的进一步发挥。它很多论述是借题发挥。甚至连“借题”都没有，如注五十九章“有国之母可以长久”时说：

国身同也。母，道也。人能保身中之道，使精气不劳，五

① 参阅王明：《〈老子河上公章句〉考》，载《道家和道教思想研究》。
② 十六章注。
③ 五十四章注。

神不苦，则可以长久。

长久、不死等等，就走向唯心论了。

《河上注》的养生论是有特点的，具体论述也很多，就不一一列举了。说养生论是《河上注》的主要思想是有道理的。

第四章　魏晋南北朝时期的老学

第一节　动荡的时代

今人宗白华在其《论〈世说新语〉和晋人的美》中说："汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最痛苦的时代，然而却是精神史上极自由、极解放，最富于智慧、最浓于热情的一个时代。""这是中国人生活史里点缀着最多的悲剧，富于命运的罗曼司的一个时期，八王之乱、五胡乱华、南北朝分裂，酿成社会秩序的大解体，旧礼教的总崩溃，思想和信仰的自由艺术创造精神的勃发，使我们联想到西欧十六世纪的'文艺复兴'。这是强烈、矛盾、热情、浓于生命彩色的一个时代"。① 事实的确如此。

一、政治与经济

魏晋南北朝时期，政治上最为显著的特点是中央专制集权衰落，门阀政治盛行，社会动荡分裂，民族矛盾尖锐，战争绵延不断。

自东汉末年黄巾大起义之后，中央大一统专制集权的东汉王朝逐渐土崩瓦解，代之而起的是豪族地主、地方军阀、民族之间的武装割据，征战讨伐，狼烟绵延不息。从公元 184 年黄巾起义

① 载《美学与意境》，人民出版社 1987 年版。

到公元 581 年隋朝的建立这近四百年间，除了西晋短促的统一之外，社会始终处于分裂割据，刀光剑影之中。统治集团内部的争权夺利、自相残杀，割据势力之间的征战讨伐、掠夺瓜分，民族关系的紧张恶化和武装对抗，此起彼伏，无休无止。这种灾祸迭起、动荡不安的社会，一方面给民族和民众带来了极其深重的灾难，另一方面也促进了门阀政治的发展。

东汉王朝是依靠豪强大地主的拥戴和支持建立起来的，在东汉的政治舞台上，豪强大地主一直起着举足轻重的作用。他们诗书传家，控制选举，世代为官，培育出了一个累世公卿的士族阶层。①如果说，在高度专制集权的东汉社会，皇帝还可以利用外戚、宦官之手来钳制政治上的这股强大势力的话，那么，随着东汉王朝的衰落崩溃，士族的发展便顺利无碍了。于是，出现了士族与皇权共治天下的政治格局，所谓的“王与马，共天下”②，便是门阀政治最为典型的反映。在依据士族集团利益而制定的“九品中正制”的选举制度保障下，凭借着高贵的门第，士族们便可世代享有高官厚禄，再也无须去皓首苦读儒家典籍，也无须再去通过修身齐家治国平天下的途径，依附在君王、国家的身上而求得个体价值的实现。这样一来，人们对儒家思想的崇拜与依赖被削弱，个体与国家的关系也有所疏离，由此而为老、庄之学的发展提供了有利的条件。

政治上的长久动荡，还造成了人们思想上的混乱和无序。这一方面给人们的精神带来了巨大的困惑和痛苦，另一方面也为思想文化的发展提供了较为自由的环境。

---

① 如弘农杨氏“四世三公”、汝南袁氏“四世五公”。参见《后汉书》卷五十四、卷四十五。

② 《晋书·王敦传》。

经济上，魏晋南北朝时期的主要特点是自给自足的庄园经济得到了空前绝后的发展。

早在西汉末年，大地主的庄园经济就已现出端倪，如樊重“世善农稼，好货殖，三世共财，……至乃广开田土三百顷”[①]。“起庐舍，高楼连阁，波陂灌注，竹木成林，六畜放牧，鱼赢梨果，檀棘桑麻，闭门成市，兵弩器械，赀至百万”[②]。至东汉后期，庄园经济发展到相当的水平。对此，当时之人崔寔于其《四民月令》中有详细的记载。到魏晋南北朝的时候，这种高度自给自足的经济形式发展到了极至。生活于晋宋之际的谢灵运于其《山居赋》中，将当时庄园经济的表现形式予以了生动、细致的描述。这些世家豪族的庄园经济自成一个社会，其中山水林田、宫室车马、耕织畜牧、酿酒榨油，样样齐备，具有高度自给自足的性质。北朝的颜之推就曾这样说道：

> 生民之本，要当稼穑而食，桑麻以衣。蔬果之蓄，园场之所产；鸡豚之善，埘圈之所生。爰及栋宇器械，樵苏脂烛，莫非种殖之物也。至能守其业者，闭门而为生之具以足，但家无盐井耳。[③]

据此，很能令人联想到老子所宣扬的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”[④] 的小国寡民的社会。

庄园经济的高度发展，一方面为世家豪族提供了极为优裕的物质生活条件，使士大夫们有大量的时间从事精神活动，潜下心来思考社会、人生中的各类重大问题，从理论上予以解答。另一

---

① 《后汉书·樊重传》。
② 《水经·泚水注》。
③ 《颜氏家训·治家》。
④ 《老子》八十章。

方面，这种带有封闭性的完全自给自足的经济形式，又诱发了人们摆脱对社会的依赖，追求自由宽松的生存方式，以及追求精神超越、塑造理想人格的思想，这就为鼓吹崇尚自然、无为而治的道家学说的复兴和发展提供了有利条件。

二、思想文化

魏晋南北朝是我国历史上的一个文化转型时期。自西汉武帝开始，由董仲舒整合而成的天人感应神学一直作为统治思想而在意识形态领域中占据主导地位，赋予人们共同的信仰、价值、道德规范和行为准则，将人们的思想维系在稳定有序的层面上。但是，东汉安帝、顺帝以降，由于自然灾异的此起彼伏，异端思想的频繁进攻，社会批判思潮的蓬勃兴起，皇权的颓败衰落等等原因，致使天人感应神学逐渐衰败，最后终于导致全面崩溃。

天人感应神学的崩溃，使人的发展获得了许多的自由，士大夫们无须再把自己牢牢地紧贴在国家、君王的身上去追求个体价值的确立，也无须再去做忠孝节义、功名利禄的奴隶，从而有了较多的精力和闲暇去追求精神的超越，塑造理想的人格，思考个体自身的诸多问题，由此而促进了人的觉醒。

天人感应神学的崩溃，打破了儒家独尊、一花独秀的局面，从而带来了思想上的大解放。士大夫们摆脱了儒家名教礼法的束缚，解除了对天的迷信和依赖，心灵上获得了较大的自由，可以根据各自的志趣、学识、性格，在没有精神束缚的条件下，探索生活，审视社会，思考人生，阐述自己的见解和主张。因此之故，出现了我国历史上继春秋战国之后的又一个百家争鸣的思想文化繁荣多彩的局面。

但是，由于天人感应神学长久以来在意识形态领域中一直处于支配地位，赋予了人们共同的信仰、价值、符号、模式，充当

着人们的精神支柱，是人们与社会、自然（神）、他人联系的纽带，所以，它的衰落崩溃，也带来了严重的后果。一是天与人交相感应理论的破产，使人与天的联系失去了依据和桥梁，导致了人与神的疏离。二是个体与群体，个人与国家之间统一和谐状态的破坏，使个体与社会的关系出现了疏离。三是传统价值观念和道德崩坏，使人们在价值、符号、模式等方面失去了联系，个人的行为也因此而失去了依据，于是造成了人与人之间的疏离。

这种人与神、人与社会、人与人等关系的疏离，导致了社会——文化关系的失调和精神支柱的丧失。面对着复杂多变、神秘莫测的自然、社会，士大夫们感到孤独、渺小、苦闷，甚至恐惧，一种莫名的忧虑、烦恼油然而生，终日忧心忡忡，惶恐不安，空虚烦闷，莫知适从，陷入巨大的焦虑之中。

为了从这种巨大的恐惧和焦虑之中挣脱出来，士大夫们开始寻找着各种途径，因此而带来了魏晋南北朝时期宗教的兴盛和蓬勃发展。

我们知道，在世界几大文明古国中，我国的人为宗教产生最晚。印度佛教于两汉之际才传入我国，而真正蓬勃发展，被人们广泛接受，则是在魏晋南北朝时期；中国本土上生长出来的道教，则是在东汉后期才开始萌芽，其发展成熟，理论上自成体系，且在社会上产生广泛影响，也是在魏晋南北朝时期。这绝不是一种偶然的巧合，而是人们在天人感应神学这个精神支柱崩溃之后所寻找的一种替代，即通过宗教的途径来解除焦虑和恐惧，求得心理上的平衡。

无论是外来的佛教，还是本土上生长出来的道教，之所以能在魏晋南北朝时期蓬勃发展，除了时代的需要之外，其中另一个重要原因就在于它们保持了同传统文化的密切联系。

佛教来源于异国他乡，为了能在中国土地上扎根生存，一踏

上华夏国土，便主动地修正自己的宗教理论，积极与我国固有的传统文化取得联系，在两种文化之间寻找契合点，开始了佛教中国化的漫长历程。

在我国的传统文化中，佛教主要是与两种学说有着密切的联系，一是儒家，一是道家。

佛教理论与儒家学说之间存在着巨大的矛盾分歧，但是，由于儒家在注重血缘关系、强调社会功能秩序的中国有着坚实的社会基础和不可动摇的地位，所以，佛教为了自身的生存，对于儒家一直采取退让宽容的态度，将自己的道德理论与儒家的礼法名教结合在一起，以此来发展自己的理论和势力。

与儒家学说相比较，佛教与道家学说的联系则更为密切、自然一些，其主要原因在于二者都比较注重对人生的思考，注重对超越意境的追求。

佛教同道家学说的联系，主要表现在两个方面：第一，是借用道家学说中的诸如无、虚、本、末、体、名、实等等概念解释自己的理论，以此来减少两种文化上的隔膜，扩大自己的影响；第二，是将道家学说中追求精神意境的理论同佛教中有关人生超越的理论予以整合，以此来取得注重精神追求的士大夫阶层的拥护和支持。

中国土地上生长出来的道教与传统文化更是有着千丝万缕的联系，其中与道家学说的联系则尤其密切。可以这样说，于理论上，无论是概念还是框架，道教都基本上是借助于道家学说而建立起来的。

道家学说为佛、道二教的兴盛发展从理论上提供了重要援助，而佛、道二教的兴盛发展又反过来促进了道家学说的丰富和发展，二者就这么辩证地纠缠在一起了。

在当时社会各阶层中，文化失落感最为敏感和深刻的是士大

夫，因为他们对文化的关注往往置于对社会的关注之上。所以，当天人感应神学崩溃之后，士大夫们的焦虑、痛苦的程度也就表现得最为强烈。魏晋时期，士大夫们将自己终日投入“行为主义”和痛苦的自我折磨之中，他们食药行散，醉饮长啸，蓬发垢面，裸袒箕踞，以此来宣泄、排遣、稀释内心的巨大恐惧和焦虑，由此而产生出来所谓的“魏晋风度”。

不过，魏晋时期的硕学名士们的理智并没有被文化失调时的恐惧、焦虑所淹没，也没有完全依赖于宗教上的解脱，而是不约而同地涌向固有的传统文化之内寻找理论来进行新的精神支柱的探索和建构，因此而出现了先秦时的名家、法家、道家、儒家等各种学说的复兴泛起。

在先秦百家学说复兴的过程中，道家占有明显的优势，这里面有诸多原因。一是长久的军阀混战和争权夺利，给社会带来了极大的灾难，人们希望有一个安定和平的生存环境，于是，西汉初期所盛行的黄老之治便成了人们心向往之的理想政治。二是庄园经济的高度发展，使人们更加愿意接受鼓吹崇尚自然、无为而治的老学思想。不过道家学说之所以能在魏晋南北朝这个文化的转型时期占据优势，得到大的发展，一个更为重要的原因在于人的觉醒。由于此时人们最为关心的是生命的意义，人生的价值，如何协调个体与社会的关系，如何满足各种精神需求，如何塑造理想人格等等以人为中心的重大问题，而在传统文化中，对于人的问题予以较多阐述和探讨的则只有道家学说，“老子的无为，庄子的逍遥齐物，杨子的为我，列子的贵虚，陈仲子的遁世，最能迎合当代读书人的心理”①。所以，当时的士大夫们在从事新的精神活动时，便自觉或不自觉地将道家学说引入其中作为重要框架。

① 刘大杰：《魏晋思想论》第110页，中华书局1939年版。

魏晋士人是以玄学的方式来进行新的精神支柱的建构的。他们在高度抽象思辨的层面上争锋玄谈，辨名析理，表明自己的理论思想，设计出自己的重建模式。尽管他们之间在理论上存在着种种分歧，但是，其理论来源和所依据的基本文本则无多大差异，这就是所谓的“三玄”，即《周易》、《老子》和庄子》。

魏晋士人于老、庄思想中寻找理论依据，而老、庄思想又反过来影响着魏晋士人的行为，由此而确立了老、庄思想在魏晋南北朝时期思想领域中的主干地位。

第二节　老学研究概况

魏晋南北朝是老学发展的一个重要时期，无论是盛极一时的玄学，还是勃然兴起、弥漫风行的佛教、道教；无论是治国方略，还是人生哲学，都与老学发生着密切的联系。

一、研究《老子》的人及其著作

自东汉后期开始，老学便开始复兴，其主要表现在两个方面：一是如马融、虞翻等硕学大儒于“以义理解经”的同时，也潜心于老学，积极为《老子》作注；二是如郑玄这样的儒家经学大师，则直接以《老子》的理论来解说儒家的经典《周易》。这种学术上的变化发展到魏晋南北朝时期，则更加显著，《老子》作为“三玄”之一，成了时代的显学。

据《隋书·经籍志》记载，魏晋南北朝之时，围绕着《老子》而著书立说者多达数十人。其中虽说大多数是学富五车的大儒，但也有身居九五之尊的皇帝（如梁武帝撰有《老子讲疏》六卷、梁简文帝撰有《老子私记》十卷），皈依佛门的僧人（如释惠琳、释惠严等曾先后为《老子道德经》作注，释惠观撰有《老子

义疏》一卷），信奉道教的道士（如南朝宋齐时的道士顾欢撰有《老子义疏》一卷）。从著书形式上讲，除了普遍采用的"注"之外，还有"解释"、"集解"、"义疏"、"义纲"、"音"、"论"等等。可谓形式多样，异彩纷呈。现将《隋书·经籍志》中有关魏晋南北朝时期的《老子》注释附录如下：

老子道德经注	二卷	王　弼
老子道德经注	二卷	张　嗣
老子道德经注	二卷	蜀　才
老子道德经注	二卷	钟　会
老子道德经解释	二卷	羊　祜
老子经注	二卷	王尚述
老子集解	二卷	程　韶
老子注	二卷	邯郸氏
老子传	二卷	常　氏
老子注	二卷	孟　氏
老子注	二卷	盈　氏
老子道德经注	二卷	孙　登
老子道德经音注	一卷	孙　登
老子道德经注	二卷	刘仲融
老子道德经解	二卷	巨　生
老子道德经注	二卷	袁　真
老子道德经注	二卷	张　凭
老子道德经注	二卷	释惠琳
老子道德经注	二卷	释惠严
老子道德经注	二卷	王玄载
老子道德经	二卷	卢景裕
老子音	一卷	李　轨
老子音	一卷	戴　逵

老子	四卷	梁 旷
老子指趣	三卷	毋丘望之
老子义纲	一卷	顾 欢
老子道德论	二卷	何 晏
老子序决	一卷	葛仙公
老子杂论注	一卷	何晏 王弼
老子私记	十卷	梁简文帝
老子玄示	一卷	韩 壮
老子玄谱	一卷	刘遗民
老子玄机	三卷	宗 塞
老子幽易	五卷	山 宗
老子志	一卷	山 宗
老子义疏	一卷	顾 欢
老子义疏	一卷	释惠观
老子义疏	五卷	孟智周
老子义疏	四卷	韦处玄
老子讲疏	六卷	梁武帝
老子义疏	九卷	戴 诜

二、《老子》与玄学的关系

众所周知,魏晋南北朝时期文化上最显著的标志是玄学。而玄学的产生和理论体系的建立,则与老子学说有着极为密切的关系。

玄学的开创者是何晏,为其建立理论体系的是王弼,而二人的学术均与《老子》关系密切。他们在创立玄学的过程中,从众多的传统典籍中挑出了两本书为之作注,旧瓶装新酒,以此来建立自己的玄学理论体系。这两本书中,一本是《周易》,另一本便是《老子》。

王弼的《老子注》至今尚存，由于其中含有一个严密完整的玄学理论体系，自成一家之说，所以历来被学术界所注重，我们也将于后面予以专门论述。至于何晏的《老子注》，《世说新语·文学》中记载：

> 何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣。见王注精奇，乃神伏曰："若斯人，可与论天人之际矣。"因以所注为《道》、《德》二论。

可见何晏是注过《老子》的，只是在见到王弼的《老子注》高出于自已时，才将其改写为《道》、《德》二论的。遗憾的是，何晏的著作大多散佚，其整体理论现已难以详究。不过，从现存的残篇材料中仍可大致看出何晏玄学思想的基本观点及其与《老子》的联系。

东晋张湛在其《列子注》中，曾援引了何晏著作中的两条材料，一条是《天瑞》注中引用了何晏的《道论》，原文是：

> 有之为有，恃无以生。事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，包形神而章光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之员。员方得形而此无形，白黑得名而此无名也。

另一条是《仲尼》注中引用了何晏的《无名论》，原文中有如下之语：

> 若夫圣人，名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大。则夫无名者，可以言有名矣；无誉者，可以言有誉矣。……夫道者惟无所有者也。自天地已来，皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。故虽处有名之域，而没有无名之象。

从两条材料中，可以窥见出如下消息：

一是在何晏的玄学理论体系中，“无”被推崇为本体。它不仅是世界万物的起源，而且是万物存在的依据。

二是何晏的玄学理论与老子学说有着密切的联系。《老子》中，“无”、“道”都具有世界万物本原的意思，如二十五章曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道。

四十章曰：

天下万物生于有，有生于无。

四十二章曰：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

可见何晏的“以无为本”的思想是在老子学说的基础上改造和发展出来的。而这种“以无为本”的思想又恰好是何晏、王弼玄学理论的核心内容。《晋书·王衍传》曰：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本。无者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身，故无之为用，无爵而贵矣。

在玄学理论的建构过程中，王弼的贡献最大，与老子学说的关系也更为密切，下节将专门探讨。

三、《老子》理论在政治学说中的运用

西汉初年，统治者针对战乱之后民贫国穷、人心思安的局势，调整统治策略，将老子的清静无为思想援引进政治理论，轻徭薄赋，与民休息，制造了一个较为宽松的社会环境，结果国力大增，为西汉的强盛奠定了重要基础，这就是历史上所渭的“黄老之治”。自此以后，这种以“静”为主的统治方式，就成了人们所熟知的政治模式之一。

魏晋南北朝之时，政治上分裂混乱，动荡不安。人们期盼和平，冀求安宁，希望出现一个清静宽松的生存环境。于是，老子学说也就再次被援引进政治理论，得到广泛的运用。

王弼、何晏所建构的“正始玄学”，从某种意义上讲，是他们在运用老子学说为统治集团探索、建立一种类似西汉“黄老之治”的统治之术，这一问题将在下节重点述说。除此之外，他人如阮籍、郭象、王导、谢安、张湛、葛洪等的政治学说，也与《老子》有着密切的联系。

阮籍在政治上属于激进派，于其《大人先生传》中猛烈抨击王权的罪恶，揭露儒家礼法名教的虚伪，他说：

> 君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民。欺愚诳拙，藏智自神。强者睽视而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉以成贪，内险而外仁。

不过，这是阮籍晚期的思想。在其早期的思想里，他并不否定王权，而是向往一种“黄老之治”式的理想政治。其《通老论》曰：

> 圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训，故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙洽、保性命之和。

> 道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。《易》谓之“太极”，《春秋》谓之“元”，老子谓之“道”。

据有关学者考证，目前所能见到的《通老论》已非全文，现存的三段，内容突然而起，不相连接，大概皆出自《太平御览》。尽管如此，通过上面所引的二段内容，同样可以窥见出阮籍早期政治理论与老子学说的密切联系。

西晋的郭象以注《庄子》而著名，但他也注过《老子》，还撰有《论语体略》，只是后两种著作现已基本散佚，难以得见而已。不过，从目前所能见到的零星佚文里，也可以看出郭象于其政治

理论中对老子学说的运用。

在马国翰《玉函山房辑佚书》中，辑有郭象《论语体略》的佚文，其中在《宪问第十四》："子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？"条下，郭象注曰：

> 夫君子者不能索足，故修己索己，故修己者仅可以内敬其身，外安同己之人耳。岂足安百姓哉？百姓百品，万国殊风，以不治治之，乃得其极。今尧舜非修之也，万物自无为而治。若天之自高，地之自厚，日月之明，云行雨施而已。故能夷畅条达，曲成不遗而无病也。

老子的"无为而治"的理论，被郭象用来解释儒家经典，似乎十分矛盾。但熟悉魏晋学术的人都十分清楚，这种"得意忘言"、"寄言出意"的方法，正是魏晋士人调和儒、道二家学说矛盾，建构自身理论体系的惯用手法。

魏晋之时，《老子》与政治发生密切联系的另一重要途径是一些执掌朝政的大臣如王衍、王导、谢安等人将老子的"清静无为"的思想作为一种统治方式，在政治生活中予以了具体的运用。《晋书·谢安传》即曰：

> 时强敌寇境，边书续至，梁益不守，樊邓陷没，安每镇以和靖，御以长算。德政既行，文武用命，不存小察，弘以大纲，威怀外著，人皆比之王导，谓文雅过之。

四、《老子》思想在人生哲学方面的运用

天人感应神学崩溃之后，人们的价值观念发生了巨大的变化。传统儒家的那种主张积极进取，强调社会责任感，将个体投入到群体之中，干进求禄，立德、立功、立言，以此来确立人生意义和价值的人生哲学和价值观念遭到普遍的抛弃。而老子的清静无

为、淡泊名利、任其自然的思想则得到社会的广泛接受，成了人们确立人生意义和价值的主要依据。

嵇康于《与山巨源绝交书》中言："老子、庄周，吾之师也。"这里的"师"，主要是指嵇康以老、庄的清静淡泊、自然无为的思想作为自己的人生哲学，师从仿效。在这篇著名的《绝交书》里，嵇康已将此义说得十分明白：

> 吾顷学养生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵。纵无九患，尚不顾足下所好者。
>
> 今但愿守陋巷，教养子孙。时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。

这种"外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵"的人生态度，并非嵇康一人所具有，而是一种时代的普遍意识。孙登、阮裕、翟汤、戴逵、许询、阮修、张翰、陶潜、刘遗民等等一大批文人学士，均淡泊名利，寄情山水，追求一种自然无为、逍遥适意的人生。此外，即便是侧身庙堂、拥抱功名的达官显贵们，也大多具有淡然适意、追求超越的一面。譬如东晋著名的丞相王导、谢安等人即是如此。《晋书·谢安传》曰：

> 尝与王羲之登冶城，悠然遐想，有高世之志。羲之谓曰："夏禹勤王，手足胼胝；文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜思自效，而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。"安曰："秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？"

魏晋之时，玄言清谈是士大夫阶层追求超越意境的重要途径，谢安醉心其中且有"高世之志"，正好反映了谢安人生观的另一面。

应该说明的是，魏晋南北朝时，人们在以老子的清静无为、任其自然的思想作为自己人生哲学的时侯，已经与庄子的追求理想人格和超越意境的思想结合在了一起。从嵇康、阮籍、郭象、张湛等人的作品和当时士大夫们的人生态度、行为举止方面，都可

以清楚地发现这一显著特点和变化。

五、老学与道教的关系

老子是我国春秋时代的思想家而不是宗教教祖，《老子》是一部哲学著作而不是宗教经典，这是勿庸置疑的。但是，在我国道教产生和发展的过程中，老子和《老子》又的确被捧上了宗教教祖和宗教经典的位置，前者与后者又切切实实紧密地纠缠在了一起，这也是一个勿庸争辩的事实。事物的发展往往就这么奇奇怪怪，富于戏剧性。

东汉后期，伴随着天人感应神学的衰落和崩溃，老子日益被神化，道教开始产生且与《老子》拧在了一起。

延熹八年正月和十一月，桓帝曾两次派宦官到苦县“祠老子”。九年，又“祠黄、老于濯龙宫”①，且于宫中“立黄老、浮屠之祠”②。边韶在其《老子铭》中曰：

> 老子离合于混沌之气，与三光为始终。观天作谶，升降斗星，随日九变，与时消息。规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成仙化，蝉蜕度世。自羲农以来，世为圣者作师。③

如果说，以上数则崇拜、神化老子的例证还只是一种社会心理的话，那么，从太平道的首领张角“奉事黄老道”④，五斗米道的首领张修“使人为奸令祭酒，主以《老子》五千文，使都习，号‘奸令’”⑤的事例中，已可以看到道教与推崇老子和《老子》之间

① 《后汉书·桓帝纪》。
② 《后汉书·襄楷传》。
③ 《隶释》三。
④ 《后汉书·皇甫嵩传》。
⑤ 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

的联系。

道教在其产生之初，与民间信仰、神仙方术、阴阳学说等关系密切，理论上粗浅幼稚，未能形成一套完整的体系。但是，在道教还处于原始状态的情况下，就与具有高度理论水平的《老子》发生了密切联系，出现了利用《老子》来创建道教理论的趋向，其中表现最为明显的是《老子想尔注》。

《老子想尔注》产生于东汉后期，其作者据考证为张道陵。在这本书中，作者从道教的立场出发，以神学的观点注释《老子》，使之为道教服务。如《老子》"孔德之容，唯道是从"条下，其书解释说：

> 道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤。

这当然是恣意歪曲、篡改。但是，其中的目的却十分明确，旨在扬道抑孔，将道教凌驾于儒学之上。又如《老子》"载营魄抱一能无离乎"条下，《想尔注》解释说：

> 一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。

将一个无形影、非生命的精神本体——"一"（即道），按照道教的需要，随意改造成了凌驾于万物之上的人格神。

到了魏晋南北朝时期，道教与老子和老子学说的联系则越发密切了，这主要表现在以下几个方面：

（一）更加自觉地运用《老子》的概念和老子学说来为道教理论的建构服务，使道教摆脱了原始的风貌，有了一种较成熟的理论体系。这在葛洪的《抱朴子》中表现得最为明显，下有专节予以论述。

（二）《老子》被列为道教的重要经典。晋宋之际的著名道士陆修静在搜集整理道教典籍，予以考镜甄别，分类编目，将道教典籍分为三洞（洞真、洞玄、洞神）、四辅（太玄、太平、太清、

正一）七大部类，《老子道德经》是四辅之一，凡阐释《老子》的道书如《老子河上公注》、《老子想尔注》等等，均被列入其类之中。

（三）在道教与佛教的激烈冲突中，老子成了道教徒们诋毁佛教的工具，这就是所谓的“老子化胡说”。

早在东汉桓帝延熹十年襄楷上表献《太平经》时，便声称“或言老子入夷为浮屠”①。自此以后，这一观点就一直受到道教徒的青睐，不断地予以编造加工，成为他们攻击佛教的重要工具。西晋末年，五斗米道祭酒王浮炮制《化胡经》，使“老子化胡”的说法变得更加完备。到南北朝时，外来佛教势力的发展迅猛异常，大有成为国教之势，中外两种文化的冲突也就随之而更加激烈。于是，生活于宋齐之际的著名道士顾欢撰写出《夷夏论》，随后，又有一不知名的道士伪托南齐贵族张融之名，发表《三破论》，猛烈抨击佛教。其中一个重要手段就是沿用老子化胡之说，极力诋毁、贬低佛教。《夷夏论》云，所谓佛教，只不过是老子入天竺化胡的产物而已；《三破论》的攻击则更加粗暴无理，不仅言老子化胡，而且说老子因“胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫，一国伏法，自然灭尽”②。作为思想家的老子在这里被道教徒们演变成了他们手中打鬼的钟馗。

六、老学与佛教的关系

佛教传入我国之初即东汉时期，是依附在民间方术的身上来求得生存的。对于一种外来文化来说，为了避免冲突，扩大影响，得到生存，走这一步是必要的。但是，毕竟层次太低，不利于自

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《弘明集》卷八《灭惑论》引。

身的发展。因此，当佛教在中国土地上安营扎寨之后，便开始摆脱对方术的依赖，在高层次的文化中寻找为己服务的对象，于是，佛教与《老子》之间便产生了联系。

我国多数的传统学说是以具体经验、感性知识为依据，以此来建立各自的思想体系，但缺乏理性的抽象。唯有老子不同，其《道德经》五千文，大多属于诸如“道”、“名”、“有”、“无”、“一”、“众”、“物”、“象”、“动”、“静”、“虚”、“实”之类的抽象概念，这便为佛教的借助、利用提供了有利的条件。

魏晋南北朝是我国佛教蓬勃发展的重要时期，同时也是佛教与老学之间关系最为密切的时期，其主要表现有二：

一是僧人们在将印度佛经翻译成中文的时候，为了便于人们接受和传播，往往借用《老子》的具有高度抽象性质的概念来进行翻译。当时的著名佛经翻译家如竺叔兰、道安、鸠摩罗什等，几乎无一例外。

二是僧人们在阐释佛教思想的时候，往往自觉或不自觉地借用了老学的理论，与《老子》发生着联系。如著名高僧道安、支道林、僧肇等，均是如此。

此外，如慧远、僧肇等人早年都曾熟读过《老子》五千文，因此在他们献身佛教事业之后，头脑中也仍然留有老学的影响。这里可以僧肇为例来窥见一斑。梁《高僧传·僧肇传》云：僧肇撰著《涅槃无名论》后，曾向后秦皇帝姚兴上表曰：

> 肇闻天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下。伏惟陛下睿哲钦明，道与神会，妙契环中，理无不统。故能游刃万机，弘道终日。威被苍生，垂文作范。所以域中有四大，王居一焉。……

这当然是一些恭维之词。但值得注意的是，在这段话里，僧肇曾

两次援引《老子》的原文[①]，可见《老子》对他的影响。实际上，在僧肇的佛教论著中，是可以经常见到老学的印记的。

如果不是把老学局限于《老子》一书，而是将与其关系密切的《庄子》和玄学均纳入其中的话，那么，佛教与老学的联系就更为紧密了。

近人汤用彤于其《汉魏两晋南北朝佛教史》中曰："汉代佛教，附庸方术；魏晋释子，雅尚《老》、《庄》"。此言甚确。魏晋之时，推崇《老》、《庄》思想的玄学风靡盛行，学人倍出，派别众多。佛教在脱离了对低层次的民间方术的依赖之后，便与具有高度抽象水平的玄学联系在了一起，并出现了以玄学来解释佛教的普遍现象。于是，有了魏晋佛教的所谓"六家七宗"之说，即玄学中的派别影响着佛教，致使佛教之中也产生了许多的派别。这一现象，汤用彤先生在其《汉魏两晋南北朝佛教史》中曾作了较详细的论说分析，此不赘言。到东晋时，随着佛教经典的大量翻译和中国佛教自身的发展提高，佛教开始摆脱对玄学的依附，产生出一批如僧肇、慧远、竺道生等著名的佛教理论家。他们在中印两种文化之中寻找契合点，建构出独立的佛教理论体系。尽管如此，佛教与老庄之间依然关系密切，在僧肇、竺道生的佛教思想中，能够明显地见到《老》、《庄》的影响。可以这样说，正是因为僧肇、竺道生等人将印度佛教与我国传统《老》、《庄》思想契合在了一起，才使得佛教在其中国化的过程中找到了一个重要途径，才有了中国佛教强调个体领悟、追求超越意境这样一个发展的主流。

① "天得一以清"句见《老子》三十九章；"域中有四大"句见《老子》二十五章。

第三节　王弼对老学的发展和贡献

王弼是我国古代思想史上罕见的天才人物之一，他以二十四岁（公元 226—249 年）的年龄，撰写了《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子指略》等一批高水平的理论著作，在高度抽象思辨的层面上建立了一个严密、完整的玄学理论体系，为我国的思想宝库留下了一笔丰厚的财富。

一、正始之音与王弼

王弼的学术活动集中在曹魏正始年代（公元 240—249 年）。而这一时期也正是玄学开始弥漫风行、建立理论体系的时期。

公元 239 年，魏明帝曹睿病逝，齐王曹芳即帝位。次年改年号为正始。曹芳即位时年仅十三岁，朝政大权握于辅政大臣、大将军曹爽之手。

何晏作为曹爽的亲信，在曹爽秉执朝政之后，遂平步青云，由一个无所作为的“冗官”，一跃而成为执掌选举大权的吏部尚书。由于何晏本人雅尚《易》、《老》，擅长玄谈，且官居显位，所以在他的周围，迅速聚集了一批勤于思考、勇于探索的文人学士。他们以《周易》、《老子》、《论语》等为基本文本，在高度抽象思辨的层面上，为之作注论说，进行剖析争辩。于是清谈盛行，玄风大畅，产生出所谓的“正始之音”。

从组织角度而言，何晏无疑是“正始之音”的领袖人物，但如果从理论建树方面来看，则属王弼的贡献最大。

《世说新语·文学》曰：

何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：“此理仆以为极，可

> 得复难不?”弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一座所不及。

由此可见，在何晏周围的文人学士之中，少年天才王弼的理论水平最高，他人难以望其项背。即便是何晏本人，也只能是心悦诚服，甘拜下风。同上引还有这样一段记载：

> 何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣。见王注精奇，乃神伏曰：“若斯人，可与论天人之际矣!”因以所注为《道》、《德》二论。

王弼的《老子注》今日尚存，其中自有一个完整的玄学理论体系。而何晏的《道》、《德》二论除了上节中已经引用的《列子注》里保存的二段材料之外，余者今已不可知晓。不过，二人在理论上的高下之分，除了上述记载之外，还可以通过《三国志·王弼传》注的一段话得到进一步了解。其注曰：

> 何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也，神明茂故能体冲和以通无；五情同故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。

统一无与有、体与用、本与末，即道与儒、自然与名教的关系，是正始玄学的根本任务。而现在何晏将圣人与常人对立起来，实际上是割裂了无与有、体与用的关系，使自身的理论陷入了矛盾。王弼强调圣人有情，统一了无与有、体与用的关系，在理论上显然胜于何晏。

总之，何晏虽然为“正始之音”的出现作出了巨大的贡献，并提出了“以无为本”这个玄学的根本命题，但是，真正为玄学建构一个完整、严密的理论体系的人却是王弼，是王弼的玄学理论将所谓的“正始之音”推到了极致。

二、王弼的《老子注》

为前人的经典作注，是我国古代学术的一种传统。譬如一部儒家经学史，实际上就是对先秦几部儒学典籍不断进行注解的历史。人们利用前人的典籍，通过作注的方式，来阐述自己的观点、见解，确立自己的思想和理论。

两汉之时，这种为先秦典籍作注的风气在学术界中就已十分盛行，其中特别是作为儒家经典的《易》、《诗》、《书》、《春秋》等等，都有一大批硕学大儒为之进行注解。不过，王弼的《老子注》与流行于两汉时期的儒经注释则有巨大的不同。

两汉学术（主要是指儒家经学）的发展有两个弊端，一是空守章句师说以至繁琐迂阔；二是经学与阴阳五行灾异之说紧密结合，援天道证人事以至荒诞不经。此二者在两汉的注释（主要指儒家经学之注释）中，都有极其充分的表现。

《汉书·艺文志》曰：

> 后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体；说五字之文，至于二三万言。

时至东汉，此风更烈。《后汉书·郑玄传》论曰：

> 及东京，学者亦各名家，而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。

上面二则记载说的是两汉时期注释儒家经学上的繁琐迂阔。至于经学注释与阴阳五行灾异之说纠缠在一起的表现，近人梁启超在《阴阳五行说之来历》中归纳说：

> （董）仲舒以儒学大师而态度如此，故一时经学家皆从风而靡。仲舒自以此术治《春秋》，京房、焦赣之徒以此术治

《易》，夏侯胜、李寻之徒以此术治《书》，翼奉、眭孟之徒以此术治《诗》，王史氏之徒以此术治《礼》。

汉光武帝迷信谶纬，故中兴之后，"儒者争学图纬，兼复附以妖言"①，致使儒家经学的注解更加荒诞不经。

东汉后期，儒家经学由于上述弊端而走进了死胡同。故至少从马融开始，学者们在注释儒学经典的时候，已逐渐抛弃摈落汉儒注经的糟粕（即章句、谶纬之类），出现了以义理解经的趋势。随后，马融的高足卢植、郑玄以及荆州学派予以继承，发扬光大，使"以义理解经"成了儒经注释的主要方式。

马融以降的"以义理解经"的注释方式，虽说清除了两汉学者注经的弊病，创造了一种新的学术风气。但是，在注释学上真正予以革命性变化的却是王弼和他的《老子注》、《周易注》等著作。

《老子注》是王弼的主要理论著作之一，与以往的注释相比较，此著有两大显著特点：

一是侧重理论思考，以简驭繁，确立自己的理论体系。

在《老子注》中，王弼摈弃传统的繁琐考证，不囿本意旧说，而是立足于社会现实，从哲学的高度予以深刻的思考，然后以《老子》为载体，建立自己的理论体系。为此，王弼在注《老子》的过程中，反对拘泥于原有文句，强调领会其精神实质。其《老子指略》曰：

《老子》之文，欲辩而诘者，则失其旨也；欲名而责者，则违其义也。

《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，

① 《后汉书·张衡传》。

> 贯之者一；义虽广瞻，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识；每事各为意，则虽辩而愈惑。

“崇本息末”之语，是王弼根据思考和自身理论建构的需要，而对《老子》一书内容作出的高度概括，同时也是王弼以简驭繁注释《老子》的一个基本原则。纵观王弼的《老子注》，时时可以发现这一基本原则的具体运用。

二是采用“得意忘言”之法，消除矛盾，确立理论体系的完整和统一。

王弼注《老子》，意在建构自己的理论体系，所以必然会与《老子》的原有思想出现矛盾分歧。为了确立自己理论体系的完整统一，王弼来了个“得意忘言”之法。其《周易略例·明象》曰：

> 夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

这里，王弼通过探讨、论述言、象、意的关系，确立了一个建构玄学理论的基本方法。原有的文本如《周易》、《老子》、《论语》等，在王弼的眼中，是“言”，是“象”，都只是他建构玄学理论的工具而已。他可以摆脱它们的束缚，按照自身理论的需要，随意解说、发挥。在《老子注》中，王弼充分地运用了这一“得意忘言”之法，建构了一个完整系统的理论体系。

三、王弼的老学体系及对老学的发展

王弼有关老学的著作有两部，一是《老子注》，一是《老子指略》。前者是对《老子》一书的具体注解；后者是王弼对老子学说思想的综合归纳。在这两部书中，王弼为自己建构了一个独具特色的老学体系。

上一节在论述《老子》与玄学的关系时，援引了《晋书·王衍传》中的一段话，认为"以无为本"是何晏、王弼学说思想的核心内容。自然，这一核心内容也就成了王弼老学体系的理论基础。王弼本人在《老子》四十章"天下万物生于有，有生于无"条下注道：

> 天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。

"以无为本"的思想源于《老子》，但却有一个大的发展。在《老子》那里，"无"主要是指宇宙和世界万物的起源，而在王弼的老学体系之中，"无"则发展为一切存在之物的高度抽象，成了一种本体论。王弼于其《老子指略》中开篇即曰：

> 夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。

毫无疑问，与《老子》的"天下万物生于有，有生于无"的思想相比较，王弼的理论可以说是前进了一大步，为世间一切有形之物的产生、存在确立了一个高度抽象的精神本体。但是，王弼的

老学如果仅停留于此的话，无论在当时社会，还是在中国思想史上，都不可能产生巨大的影响。抽象的原理只有返回到具体，只有走进社会生活的各个层面，才会产生出巨大的生命力。对此，王弼本人也十分清楚。所以，他没有像何晏那样，仅只是停留在“以无为本”的原理上打圈圈，而是努力将高度抽象出来的“无”设法返回到具体的“有”之中去，使抽象与具体紧密地结合在一起。因此，同是在那篇《老子指略》中，王弼在论述完“以无为本”的原理之后，紧接着便说：

> 然则，四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。故执大象则天下往，用大音则风俗移也。无形畅，天下虽往，往而不能释也；希声至，风俗虽移，移而不能辩也。是故天生五物，无物为用。圣行五教，不言而化。……五物之母，不炎不寒，不柔不刚；五教之母，不皦不昧，不恩不伤。虽古今不同，时移俗易，此不变也。

韩康伯《系辞注》引王弼《大衍义》亦曰：

> 夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

这样一来，无与有、体与用、本与末、抽象与具体便紧密地联系在一起了，“以无为本”的原理也就有了较充实的具体内容。这种抽象与具体、本质与现象的统一，既是王弼理论思想的精华所在，同时也是他对老学的重大发展和贡献。

在王弼的老学体系中，有一对十分重要的概念，这就是“本”与“末”。王弼本人非常强调这一对概念，在《老子指略》中，甚至将《老子》五千文的内容高度归纳为“其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣”！

实际上，于王弼之先，本、末只是一般性的概念而已，指事

物的主与次、源与流。即便在王弼所言的《老子》书中，本、末也并非什么重要概念。五千文里，竟无一处说“末”。至于“本”，也仅出现过两次：一是在二十六章中，原文是：“重为轻根，静为躁君，是以圣人终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然，奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。”二是出现于三十九章，原文是：“贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤、寡、不谷。此非以贱为本邪？”据此可见，《老子》中的“本”只是一般意义上的运用，并没有什么特殊的含义。

但是，到了王弼手中，本、末的运用便发生了根本性的变化。王弼赋予它们极为深刻精微的哲学内涵。

前面已言，王弼在《老子》四十章的注中，提出了一个“以无为本”的重要命题，将“本”与《老子》中的“无”予以等同。如此一来，“本”也就不再只是原、根、初、主这一类的普通意思了，而是已经具有天地之起源、万物之宗主、宇宙之本体等深刻的哲学义涵。

《老子》五十二章“既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆”条下，王弼注曰：

> 母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。

在《老子》中，母与子具有抽象与具体、本质与现象等一类的深刻含义，现在王弼将本、末与《老子》中的母、子等同起来，自然也就扩大、深化了本与末这一对概念的原有意思。事实上，在王弼的老学体系里，非常注重本与末这一对概念的运用。凡具有无与有、体与用、母与子、道与器、朴与华、抽象与具体、本质与现象、自然与名教等等含义的内容，几乎都可以用本与末的概念去概括、替代。

王弼在他的老学之中，运用本、末这对概念，提出了“崇本息末”、“崇本举末”一类的重要命题，以此作为指导思想，对

《老子》作出了全面崭新的解释，并进而对天人之关系、自然名教之关系、个体社会之关系等许多重大的时代课题从理论上进行了探讨和解答。

前曾引用了《世说新语·文学》中的一段记载，言当何晏见到王弼的《老子注》时，佩服得五体投地，感叹道："若斯人，可与论天人之际矣！"所谓"天人之际"，指的是天与人的关系。这是历代思想家们所关注的重大问题，同时也是何晏长久思索而不得其解的难题。而现在王弼却运用"崇本息末"的理论方法将其解决了。王弼并没有像两汉的思想家如司马迁、董仲舒、王充等人那样直接去探讨、论说"天人之际"，他的天人新义是通过对本末关系的反复论说而确立的。

王弼认为，无论是天地自然，还是世间的万事万物，其中都有一个"本"存在，它规定着事物的本质，是事物的内在依据。同时，天地万物也都含有一个"末"，它将事物显露出来，是事物存在的外在依据。本与末浑然一体，密不可分，天理、人事均是如此。这样一来，天与人的关系也就统一起来了。

王弼对本、末这对概念的注重和运用，从一定程度上说，是出于当时社会的需要，目的在于调和自然与名教的矛盾，这正是下一部分所要介绍的。

四、王弼在政治思想上对老学的运用

曹魏之时，统治者"术兼名法"，对士大夫采用高压政策，搞得人人自危，另外加上个体意识的觉醒，因此，人们希望社会变得宽松一些，个体变得自由一些，汉初所盛行的黄老之术也就成了人们心向往之的理想政治。于是，王弼便将老学中"无为而治"的思想纳入他的理论体系，予以运用、发展，为统治阶级设计出一套类似"黄老之术"的治国方略。《老子》四十九章"圣人

皆孩之”条下王弼注道：

> 皆使和而无欲，如婴儿也。……能者与之，资者取之；能大则大，资贵则贵。物有其宗，事有其主。如此，则可冕旒充目而不惧于欺，黈纩塞耳而无戚于慢。又何为劳一身之聪明，以察百姓之情哉！……是以圣人之于天下歙歙焉，心无所主也。为天下浑心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避？无所求焉，百姓何应？无避无应，则莫不用其情矣。

六十三章注曰：

> 以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。

与《老子》的理论所不同的是，王弼根据自己本末一体、体用如一的哲学思想，在其政治理论中，肯定儒家思想的合理性而将其接纳，融儒道为一体。即在王弼的貌似《老子》“无为而治”的政治思想中，已经渗进了儒家的成分。二十八章注曰：

> 朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。

前已有言，这种于政治思想中运用老学理论的现象在王弼生活的魏晋时代十分普遍，如与王弼同为“正始玄学”领袖人物的何晏就是其中的典型人物之一。他于其《景福殿赋》中曰：

> 体天作制，顺时立政。……远则袭阴阳之自然，近则本人物之至情。……招忠正之士，开公直之路。想周公之昔戒，慕咎繇之典谟。除无用之官，省生事之政。绝流遁之繁礼，反民情于太素。①

何晏不仅理论上如此，而且将其运用于政治实践。他在协助曹爽辅政期间，一改曹操父子“术兼名法”的高压政治，极力主张和

① 《文选》卷十一。

实行“无为”政治。史称“何平叔虚而不治”[1]，“正始中，任何晏以选举，内外之众职各得其才，粲然之美于斯可观”[2]，使理论与实践获得了统一。

第四节　葛洪的道教理论对老学的转化

众所周知，我国的道教产生于东汉中叶的安、顺帝之时，此后一个相当长的时期里，尽管道教的发展绵绵不断，但在理论上却没有什么大的建树。东晋后期，葛洪真正为道教建立一个完整的理论体系，从而使道教摆脱其原始的风貌。而葛洪的道教理论在很大程度上又是借助于老学的。自此以后，道教与老学之间的联系便更加密切了。

一、葛洪与《抱朴子内篇》

葛洪，字稚川，两晋时人（生于公元 283 年，卒于公元 362 年）。据葛洪自己于《抱朴子外篇自叙》中言，他出生于官宦世家，其祖父、父亲都曾在朝廷中担任过重要官职。在葛洪十三岁的时候，其父逝世，家境迅速败落，竟至“饥寒困瘁，躬执耕穑，承星履草，密勿畴袭”[3] 的境地。即便是在如此艰难贫穷的生活条件下，葛洪也没有放弃对知识的学习和追求。经过数十年坚持不懈的刻苦努力，最后终于成为一代名儒。

葛洪一生于学术上的最大贡献是撰写了一部《抱朴子》。此书分为内、外篇，其具体内容用葛洪自己的话说，“其《内篇》言神

---

① 《三国志》卷二十八《王凌传》注引《汉晋春秋》。

② 《晋书·傅咸传》。

③ 《抱朴子外篇自叙》。

仙方药鬼怪变化养生延年禳邪却祸之事，属道家。其《外篇》言人间得失，世事臧否，属儒家”[1]。据葛洪的本意，他撰写《抱朴子》内、外篇的目的在于建立一个儒、道互补的思想理论，用来指导人们的行为。然而，葛洪的这一本意并没有被后来学者所认识，人们历来所注重的只是他的《抱朴子内篇》。这部道教理论著作的出现，标志着道教已经摆脱了其原始状况，进入了成熟的阶段。

道教于东汉产生之后，便沿着两条轨迹向前发展：一条在民间，人们以一个名称（如太平道、五斗米道等等）组织起来，出米互济，符祝疗病，甚至举行大规模的武装暴动，目的在于依靠众人的力量来抵御自然灾害和反抗社会的黑暗政治。[2] 另一条在社会上层，封建帝王、官僚贵族们将道教与传统的“方仙道”联系在一起，主张服食药物，吐纳行气，以此来延年益寿，祈求长生不死。葛洪的道教理论是沿着后一条的轨迹发展而来的。

《抱朴子内篇》共由“畅玄”、“论仙”、“对俗”等二十卷组成。其主要内容是论述如何炼丹食药，行气养身，以求长生不死，羽化登仙，为道教的生成发展建立了一套完备的理论体系。它是研究道教史和古代科技史的一部重要著作。

葛洪说，他的《抱朴子内篇》“属道家”，无疑是错的，应该说是属于道教。但是，《抱朴子内篇》又的确与传统的道家学说有着密切的联系。可以这样说，葛洪的道教理论在很大程度上是凭借着道家学说而建立起来的。

---

① 《抱朴子外篇自叙》。

② 参阅马良怀：《崩溃与重建中的困惑——魏晋风度研究》上篇第二章，中国社会科学出版社 1993 年版。

二、葛洪对《老子》“道”的转化

在《老子》这本书里，“道”是宇宙生存的起源，所谓“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道”[①]。“道生一，一生二，二生三，三生万物”[②] 等等，说的就是这个意思。同时，“道”又具有哲学上的本体论的意味，不可捉摸而又无所不在，上引《老子》“有物混成”句中就含有这层意思，而《老子》二十一章中有段话将此意说得更加明白：

> 道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。

而无论是宇宙生存之起源，还是世界万物之本体，《老子》中的“道”都只是一种精神，只具有哲学上的意义。而葛洪则根据自己宗教理论上的需要，对《老子》的“道”进行了一番大的改造和转化。

需要说明的是，在葛洪的《抱朴子内篇》中，“道”、“玄”、“一”基本上是一个概念，而这种一义三名的作法也是从《老子》那里学来的。在《老子》里，“玄”、“一”等虽说有时也与“道”的含义有所不同，但在多数情况下，三者之义则没有区别。如《老子》一章即曰：

> 道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始，有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

---

① 《老子》二十五章。
② 《老子》四十二章。

这里，“玄”与“道”可谓异名而同义。至于“一”，《老子》三十九章曰：

> 昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下正。

“一”与“道”的含义又是一致的了。

葛洪沿着《老子》的作法，亦将“玄”、“一”与“道”混同使用，以此来作为自己的理论基石。只不过，葛洪将三者都由《老子》中的哲学概念转化为宗教概念，赋予了一种人格神的含义。

先看葛洪对“玄”的论述：

> 玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。……胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧，辔策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匮，与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。①

对于“道”，葛洪于《抱朴子内篇·道意》中曰：

> 道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。……以言乎迩，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰。

单从以上二段论述来看，人格神的色彩还不太浓厚，但察看一下葛洪对“一”的论说，其人格神的意义就充分地显露出来了。《抱朴子内篇·地真》曰：

---

① 《抱朴子内篇·畅玄》。

老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。

《老子》的"忽兮"之句，论的是"道"，而葛洪此处却说是"一"，可见葛洪与《老子》一样，将"道"与"一"同视为一个概念。而紧接着，葛洪引用《仙经》中的话，将"一"予以神话，赋予了它人格神的意义：

子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃道家所重，世世歃血口传其姓名耳。一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。

非但如此，在葛洪那里，"一"俨然如人间的帝王，威风之极，其能耐更有过之，竟达不可思议的程度。葛洪说：

吾闻之于先师曰：一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穹隆；左罡右魁，激波扬空；玄芝被崖，朱草蒙珑；白玉嵯峨，日月垂光；历火过水，经玄涉黄；城阙交错，帷帐琳琅；龙虎列卫，神人在傍；不施不与，一安其所；不迟不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去；守一存真，乃能通神；少欲约食，一乃留息；白刃临颈，思一得生；知一不难，难在于终；守之不失，可以无穷；陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魉，挟毒之虫；鬼不敢近，刃不敢中。①

《老子》的哲学理论，经过葛洪的这番改造与转化，遂注入了神的灵性，使本来就有点"玄之又玄"的学说变得更加神秘，《老子》

① 《抱朴子内篇·地真》。

中飘渺虚空的“无”在葛洪的手中变成了无所不能的“有”，“道”（或曰“玄”、“一”）也就成了道教的最重要的理论基石。

三、葛洪对《老子》“贵柔”、“去私”等思想的转化

众所周知，《老子》是一种尚虚贵柔的哲学。无论是政治思想还是人生观上，它都主张清静无为，少私寡欲，以柔克刚。如曰：

> 知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式，。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。①

> 人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上。②

> 见朴抱素，少私寡欲，绝学无忧。③

这种贵柔却私、见朴抱素的思想深得葛洪的喜爱，他于《抱朴子内篇》中将其继承下来，根据道教的需要，转化成为一种成仙之道。

延年益寿，养生成仙，是神仙道教的核心内容，而如何才能成仙呢？葛洪认为，其首要条件是保持一种健康的心态，即清心寡欲，抱素守一，与世无争。在其《抱朴子内篇·至理》中，葛洪将这一观点说得十分清楚。他说，作为达道之士，首先要“遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割

---

① 《老子》二十八章。
② 《老子》七十六章。
③ 《老子》十九章。

厚生之腊毒，谧多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉慔，为乎无为以全天理尔”。然后配合以炼形养气，服食丹药，即可能为仙人。于同书的《论仙》中，说得更加直接了当，干脆将其规定为“学仙之法”：

学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。

仙法欲静寂无为，忘其形骸。

在葛洪看来，能否清静无为，涤除嗜欲，不仅是成仙之道，而且是区别得道之士与凡夫俗人的重要标记，是修道之人必须遵从的准则。其《抱朴子内篇·道意》曰：

俗人不能识其太初之本，而修其流淫之末，人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。何者？命在其中，不系于外，道存乎此，无俟于彼也。患乎凡夫不能守真，无杜遏之检括，爱嗜好之摇夺，驰骋流遁，有迷无返，情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣，惑乎见闻，而纯一迁矣。心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸。而徒烹宰肥腯，沃酹醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽颡，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？

葛洪之所以要将澹泊无为、少私寡欲等道家的人生观高扬到“太初之本”、“天理”的高度，其用意是十分深刻的，这就是要为道教确立一种宗教道德准则，以便协调个体与社会的关系。所以他告诫人们，只要能够抵御情欲的诱惑、外在的干扰，维持住淡然无欲的本性，便可禳祸得福。这实质上是要求人们依靠宗教道德

的力量来约束自己的行为，使其与社会、他人的关系处于一个较为和谐的状态之中。葛洪转化《老子》“贵柔”、“去私”等思想，为道教的健康发展作出了很大的贡献。

最后需要说明的是，尽管葛洪十分推崇老子，将其摆在孔子之上，言“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也”①，但是，他所注重的是对《老子》理论的转化和利用，并没有神化老子的倾向。至于后世道教将老子奉为教主，与葛洪是没有什么关系的。

第五节　张湛对老学的运用和发展

张湛，字处度，东晋人，生卒年月不详，主要生活年代约在晋武帝（公元 373—396 年）前后，是魏晋玄学的殿军人物。其学术上的最大贡献是注释了一本颇有争议的《列子》。而他对老学的实际运用，又正好是通过注释《列子》而体现出来的。

一、《列子》的真伪及其与道家学说的关系

如同《管子》、《庄子》一样，《列子》这部书也是以人为其书名的。

关于列子其人，《史记》未有记载，所以学术界曾有人对是否真有一个列子而表示过怀疑。不过，在比《史记》更早的《庄子》中，列子却是频频出现，并有专门的《列御寇》一篇。后来的《尸子》、《吕氏春秋》等书中，亦有所谓“列子贵虚”的记载，故列子其人的真实性应该说是勿庸置疑的。《庄子·应帝王》曰：

> 然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，凋琢复朴，块然独以其形立。纷而

---

① 《抱朴子内篇·地真》。

封哉，一以是终。

据此可知，列子是一个超脱世俗、淡薄名利、任其自然、具有浓厚道家思想的人物。

关于《列子》这部书，最早的记载见于《汉书·艺文志》，其中录有《列子》八篇。班固的《汉书·艺文志》转录于刘向、刘歆父子的《七略》，说明在刘向父子时，《列子》还有八篇内容存在。但自此以后，《列子》便在学术界消失了许久，直到张湛之时，《列子》才重新复出。而这部失传已久的《列子》又是如何被发掘出来的呢？据张湛自己于《列子序》中叙述说：

> 湛闻之先父曰：吾先君与刘正舆、傅颖根，皆王氏之甥也，并少游外家。舅始周，始周从兄正宗、辅嗣皆好集文籍，并得仲宣家书，几将万卷。傅氏亦世为学门。三君总角竞录奇书。及长，遭永嘉之乱，与颖根同避难南行。……先君所录书中有《列子》八篇。及至江南，仅有存者。《列子》唯余《杨朱》、《说符》、目录三卷。比乱，正舆为扬州刺史，先来过江，复在其家得四卷。寻从辅嗣女婿赵季子家得六卷。参校有无，始得全备。

由此而言，张湛手中的《列子》是其祖父从其外舅王宏、王弼家中抄来的，而王弼家中的书又是从王粲那里继承下来的，这王粲的书又与东汉后期的大文豪蔡邕有些联系(据张华的《博物志》言，蔡邕曾送过王粲五车书)。如果真是这样的话，张湛手中的《列子》似乎来源清楚，承传有绪。而事实上，张湛的《列子注》问世之后，在相当长的时间里，也确实没有人怀疑过《列子》的真实性。唐代天宝年间，玄宗皇帝甚至将其诏号为《冲虚真经》，成为道教的重要经典之一。

但是，从唐代后期的柳宗元开始，人们逐渐对张湛为之作注的《列子》产生了怀疑，由此，《列子》一书的真伪便成了学者们

经常争辩的问题。特别是20世纪二三十年代，此问题的争辩表现得尤为激烈。大多数的学者认为，张湛注的《列子》中虽然保留有先秦《列子》的一些内容，但基本上属于西晋人的作品。不过，也有持不同意见者。如今人严灵峰就极力为张湛注的《列子》进行辩护，曾为此而撰写了一本《列子辩诬及其中心思想》的专著，认为它是先秦时代的作品，并非后人所伪造。看来《列子》一书的真伪，一时还难成定论。

尽管目前尚难确定《列子》的真伪，但是，就《列子》一书的内容来看，的确属于道家类的作品。其中如《黄帝》、《天瑞》、《汤问》等篇的内容多与《庄子》相似（这也是学术界将《列子》视作伪书的重要证据之一），而有些内容又与《老子》关系密切。如其《天瑞》中有这么一段话：

> 谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。

此与《老子》六章的文字完全相同，只是多出一个无关宏旨的"之"而已。同在《天瑞》里，还有这样一段文字：

> 子列子曰："昔者圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也；乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。

关于这段文字，学术界有人认为是《列子》抄袭于《易纬·乾凿度》，也有人认为是《易纬·乾凿度》抄袭于《列子》，究竟是谁

抄谁，此处存而不论。这里想说明的是，实际上，这段文字与《老子》的联系非常密切。在这段文字里，讲的是天地演化的过程，即宇宙生存论问题，这也正是《老子》重点探讨的问题之一。在天地万物的起源上，二者都认为“有形者生于无形”。虽说在演化过程上，一个言“有太易，有太初，有太始，有太素”，另一个言“道生一，一生二，二生三，三生万物”。用词各有不同，但其大意不殊。更为重要的是，《列子》中的“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”句，明显来源于《老子》十四章，其原文是：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。” 二者不仅文字接近，其思想也完全一致。

总之，无论《列子》产生于那一时代，就其内容而言则属于道家一类，这大约是可以确定的。正因为如此，所以，在张湛为其作注的时候，老学的思想便得到了广泛的运用和一定程度的发展。

二、张湛的《列子注》

魏晋的学者们有一种风气，这就是借助于对前人文本的注释来建立自己的思想理论体系。王弼的《老子注》、《周易注》，向秀、郭象的《庄子注》等，都是通过借古人的旧瓶，来装自己酿的新酒，这是学术界早已注意了的现象。并且，对于王弼、郭象等人的理论也予以了足够的重视和阐述。事实上，张湛的《列子注》也同样属于上述风格，且大有超出前人的地方。大约是因为《列子》这本书真伪难辨，所以未能引起学术界的应有注意。

张湛《列子注》的最大贡献是打破了传统的天人合一、无中生有的思维模式，建立了一个二元论的理论体系。《列子注》开篇即曰：

> 夫巨细舛错，修短殊性，虽天地之大，群品之众，涉于有生之分，关于动用之域者，存亡变化，自然之符。夫唯寂然至虚凝一而不变者，非阴阳之所终始，四时之所迁革。

在张湛看来，世界是由两个层面构成的，一个是能够通过经验、感觉认知的有形之域（或曰有生之域、动用之域）；另一个是超越于感觉、经验和有形界之外的纯形而上的太虚之域（或曰至虚、至无、太易、易）。二者各有自身的特质、规律，截然分离而又相辅相存，由此而显现出世界的二元结构。

当张湛通过对世界的认识而确立了二元论的理论之后，又将其运用到对社会、人生、死亡等重大问题的探讨之中，以此来进一步充实和完善他的二元论的理论体系。

对于社会规律的认识，张湛是一个历史循环论者。他认为，同有形之域的其他事物一样，社会也是一不断运动、不断变化的存在，既有民风纯朴、政治清明的太平之世，也有人心不古、弊端丛生的多事之秋。一治一乱，一复一反，交替循环，由此而推动着历史的车轮向前滚进。因此，在政治思想上，张湛认为儒、道二家的政治学说各有其存在的合理性，主张儒、道互补。即当社会处于清明稳定的时候，统治者要遵从道家思想，顺万物之情，清静宽松，无为而治，使社会处于一种稳定和谐的状态，即张湛于《列子·汤问注》中所云：

> 圣人顺天地之道，因万物之性，任其所适，通其逆顺，使群异各得其方，寿夭咸尽其分也。

而当社会由治变乱、弊谬蜂出之时，统治者就要因时而改变统治方法，启用儒家学说来纠正时弊，使社会复归于清明。因为在张湛看来，儒家学说是圣人为了应付乱世、约束人们的行为而设计出来的一种匡弊纠谬的“治世之术”。即《列子·仲尼注》所言：

> 诗书礼乐，治世之具，圣人因而用之，以救一时之弊。

"方员静躁，理不得兼"①，儒道二家都具有一种对方不可替代的合理性"；"然寻形即事，则名分不可相干；任理之能，方员未必相乖"②。二家学说的根本要旨又是一致的，其目的都是为了天下稳定安宁，社会运行有序，可以说是殊途同归。因此，儒家与道家之间，是一种互为补充的伙伴关系，统治者若能因时而用，圆融会通，天下便可太平无事。这就是张湛的政治理论，具有明显的二元论性质。

在《列子·天瑞注》里，张湛对于人体有如下之论说：

方寸与太虚齐空，形骸与万物俱有也。

意即人的身体是整个世界（包括有形界与无形界两个层面）的缩影。在人体之上，也存在着无与有、静与动、虚与实的对立统一，具有二元结构的性质。因此，在人生态度上，张湛主张世俗享乐与精神超越的和谐统一。

在张湛看来，人体的眼耳鼻舌身等部位（形骸）与宇宙间的万物同质，各有其固定的形态和功能，是人们感受生活乐趣的工具。所以，不要人为地限制、约束眼耳鼻舌身对色声香味触的喜好，不要让宝贵的人生被外在的功名利禄、礼法规范所异化。而应该顺其自然，任其本性，"肆性情之所安，耳目之所娱"，使短促的人生享受到生命的愉悦。当然，这种由形骸的本质规定出来的尽情享乐、肆意人生的生活方式还只是人生的一面。另一面则是精神上的超越、逍遥，这是由心的本质规定出来的。张湛给"心"的定义是："夫心，寂然无想者也。"③"心与太虚齐空"。也就是说，心的本质与太虚同，是虚、静、空。正因为如此，所以能够打破主体与客体、有形与无形、时间与空间的界限和束缚，

①② 《列子·天瑞注》。

③ 《列子·仲尼注》。

将六合内外、古今上下、有形无形揉合在一起，任意排列组合，进入一种超世俗的精神意境，纵横驰骋，逍遥遨游。这种世俗享乐与精神超越的和谐统一，便是张湛应用二元论的理论设计出来的理想人生。

在死亡问题上，由于张湛应用二元论的理论，于有形界之外还确立了一个“凝一而不变”的太虚之域，所以他认为死并不是一件恐怖的事情。按照张湛的理论，生是“有”，死是“无”，生与死属于人生的两个层面，密不可分。人们由生到死，只不过是完成了由有向无的转化而已，在有形的生命结束之后，便会归于太虚之域，与无限、“至无”融为一体而获得永恒和不朽。

张湛的《列子注》另一个大贡献是保留了一批具有珍贵价值的学术资料。

在《列子注》中，张湛引用了魏晋人的大量作品，如王弼的《老子注》，何晏的《道德论》，向秀、郭象的《庄子注》等等。这些作品有的流传下来了，有的却已散失。正是由于张湛《列子注》的引用，才使得散失的作品保留了部分的内容，为后人了解、探讨作品和作者的思想提供了宝贵的资料。其中最有价值的是何晏的《道德论》和向秀的《庄子注》。

关于何晏的《道德论》的情况，在本章第二节已经涉及，此不赘言。这里只就向秀的《庄子注》来看一下张湛《列子注》在保留资料方面的贡献。

《庄子》在魏晋属于“三玄”之一，故为之作注者甚多，而其中最为著名的有两家：一是向秀，一是郭象。而在两家的《庄子注》之间，又有一场长久的笔墨官司。因为，在《世说新语·文学》中有这么一段记载：

> 初注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为《解义》，妙析奇致，大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇

> 未竟，而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者，为人薄行，有俊才，见秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇，或定点文句而已。

由于向秀的《庄子注》后来失传，所以，郭象的《庄子注》究竟是否剽窃于向秀，便成了学术界长久争论的问题。

在张湛的《列子注》中，引用向秀的《庄子注》四十余条，郭象的《庄子注》二十余条。今人汤一介利用《列子注》中所引用的向、郭二人的注进行比较研究，发现郭象的《庄子注》虽然借鉴了向秀的成果，但却是自成体系，在思想和理论上都要比向秀的《庄子注》前进一大步。① 正是张湛的《列子注》所保留的资料，为了解、研究向秀的思想、理论以及辨明向、郭二注的关系提供了有利的条件。

三、张湛在哲学思想上对老学的运用和发展

前已有言，张湛的哲学思想是一个二元论的理论体系，而这个理论体系的建立，则基于张湛对于世界的认识。当张湛在将世界划分为太虚之域和有形之域两个层面的时候，他自觉地借鉴和应用了《老子》的理论。

在《老子》那里，世界也分为“无”（或曰道）和“有”两个层面。“无”是一个高度抽象，无法经验、感知的存在，是世界万物的本原，同时也具有本体的意味。“有”则是一种具体的，可以通过经验、感知而获得的存在，是世界的表现形式。很明显，张湛的所谓“太虚之域”和“有形之域”的理论与《老子》有着密切的联系。

---

① 参阅汤一介：《郭象与魏晋玄学》第五章，湖北人民出版社 1983 年版。

张湛关于“太虚之域”的理论，主要是通过对“太易”的论述而揭示出来的。《列子·天瑞注》曰：

易者，不穷滞之称，凝寂于太虚之域，将何所见耶？如《易·系》之太极，老氏之浑成也。

太易之义①，如此而已，故能为万化宗主，冥一而不变者也。

所谓易者，窈冥惚恍，不可变也。

分析张湛对“太易”的界定，可以得知它具有以下几种特性：

1、独立于有形界（即客观物质世界）之外，不受有形界的任何影响，即张湛于《列子·天瑞注》中所言的“非阴阳之所终始，四时之所迁革”。

2、虚无静寂，不生不化。虽说太易“凝寂于太虚之域”，但却没有任何形体，与太虚同在（实为太虚之别名），混然为一，是至虚、至无。正因为是虚、无，所以也就无生灭、无变化，呈一绝对的静止状态。所谓“寂然至虚凝一而不变者”，说的就是这个太易。

3、无法经验，不可感知。因为太易超越于客观物质世界之外，且又至虚、至无，所以人们不可能“实而验”，不可能通过感官去获得，而只能凭理念、思考去确立它的存在。

4、永恒与无限。由于太易至虚、至无，没有形体，所以也就无所谓始终，也就不可能随着时间的流逝而变化迁革，而是一个永恒的存在。同时，虚和无的本质又决定它弥漫整个太虚之域，与之混然一体，无边无际，无穷无尽。

5、世界之本原，万物之宗主。因以太易的本质是一“视之不见，听之不闻，循之不得”的无、虚，没有具体功能的局限，所

① 指《列子》正文的“视之不见，听之不闻，循之不得”。

以也就可以充当世界的本原，万物的宗主。

十分明显，张湛关于“太易”的理论，与《老子》的关系极为密切，其中有三条内容便是直接从《老子》那里援引过来的：

一是张湛言他的“易”犹如“老氏之浑成”。“浑成”即“混成”，内容出自于《老子》二十五章。

二是张湛的“太易之义如此”，指的是《列子》中的“视之不见，听之不闻，循之不得”之义。而《列子》的这句话则源于《老子》十四章。

三是“窈冥惚恍”句，出自于《老子》二十一章。

张湛从《老子》中所援引的这三条，其内容都是论“道”的。可以这样说，张湛关于“太虚之域”的理论，是从《老子》有关“道”的理论中发展出来的。

不过，张湛的“太虚之域”与《老子》的“道”又有着重大差别。其主要表现在：《老子》的“道”进入有形之域，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，无与有、道与器紧密地纠缠在一起，其思想属于一元论；而张湛虽然也强调“太虚之域”为“有形之域”的宗主，但是，却不进入有形之域，二者各有其自身的特质、规律，截然分开而又相辅相成，其思想属于二元论。通过《列子·天瑞》“夫有形者生于无形”句下的张湛注，可以明显地看出二者的根本差异：

> 谓之生者则不无，无者则不生。故有无之不相生，理既然矣，则有何由而生？忽尔而自生。忽尔而自生，而不知其所以生；不知所以生，生则本同于无。本同于无，而非无也。此明有形之自形，无形以相形者也。

《列子》的原话与《老子》的“天下万物生于有，有生于无”① 的

① 《老子》四十章。

意思是一致的，而张湛的注却与此大有径庭。

张湛揭示了“生者则不无，无者则不生”这一有无“不相生”的矛盾对立，认为无不可能生有，有也并非是从无中生出来的。这就划清了无与有，即“太虚之域”与“有形之域”的界限，同时也表明了张湛与《老子》、《列子》在理论上的差异。不过，问题也就因此而显露出来了。既然“生者则不无，无者则不生”，那么，“无”是如何成为“有”的宗主，而“有”又是从何而来的呢？张湛接着说道：“忽尔而自生”。也就是说，有不是从“太虚之域”那个无中产生的，而是自己“忽尔”生出来的。这样一来，无与有，即“太虚之域”与“有形之域”便成了两个不同质的独立存在。需要说明的是，张湛的这种“有无之不相生”、“忽尔而自生”的观点并不是他的发明，而是从向秀那里借用过来的。张湛于《列子·天瑞注》中曾援引过向秀《庄子注》里的一段与自己的观点相同的话：

> 吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。

只不过，向秀将无与有的关系对立起来之后，没有再作统一的工作，这就为“不生不化”的“无”为何能够成为“生化之本”这一大的理论问题留下了纰漏。张湛则不然，他继续说道：“忽尔而自生，而不知其所以生；不知所以生，生则本同于无。”所谓“本同于无”，是说它不是真正意义上的无，不是“太虚之域”的无，而是“有形之域”中具有无的意义的无，是不知其所以“忽尔而自生”的无。如此一来，既划清了无形同有形的界限，同时又统一了无与有的关系。既然无形与有形截然分开，“太虚之域”不涉

入“有形之域”，那么，二者之间又如何统一呢？张湛解释说：“有形之自形，无形以相形者也。”“有形”，指的是客观物质世界；“无形”，指的是“太虚之域”。虽说有形界的一切都是“忽尔而自生”出来的，但“有形之域”之所以生生化化，循环往复无穷极，是因为有一个绝对的、永恒的“太虚之域”与它同在，为它提供存在的依据，即“无形以相形”。这是张湛在理论上的一大发明，比向秀前进了一大步。

尽管张湛将“太虚之域”（无）独立于有形之外，但与《老子》一样，张湛也非常强调“无”的本体作用，认为“无”为“万化宗主”。之所以如此，在张湛看来，除了上面说的有形必须与无形相比较而存在，必须以无形为存在的前提之外，还有以下原因：

1、有形界的一切事物，其最初形态都是“无”，都是从无中产生出来的。虽然此“无”非太虚之域的那个“无”，但它“本同于无”，同样是一“视之不见，听之不闻，循之不得”（“不知其所以生”）的东西，所以“无”也就有了本原和宗主的意义。

2、有形之域的一切都是有限度的，即使是包容日月星辰、山川江海的天地，也是有其极限的。而“太虚之域”由于其虚、无的本质所决定，则是一个无穷极的存在，凡形器之物，包括天地，均在它的含纳之中。所谓

> 夫含万物者天地，容天地者太虚也。
>
> 天地笼罩三光，包罗四海，大则大矣；然形器之物，会有限极，穷其限极，非虚如何？①

说的就是这一意思。

3、太虚是一个“寂然至虚凝一而不变”的永恒存在，而“群

---

①《列子·汤问注》。

有”、“万品”，凡一切有形之物，都摆脱不了生灭变化规律的支配，其生命都是有限的。“群有以至虚为宗，万品以终灭为验”①，虚、无将是一切有形之物的最后归宿。

无、虚虽为有形之宗主，但又从不进入、干预“有形之域”，这就是张湛同《老子》理论的根本区别，同时也是张湛对老学中“以无为本”思想在哲学上的一个重大发展。

四、张湛在政治学说上对老学的运用

在先秦诸子中，《老子》是一部抽象性最强的著作，“道”、“德”、“虚”、“盈”、“无为”、“有为”、“相生”、“相成”等等，高度抽象，“玄之又玄”，由此也就造成了对它理解上的歧义：说兵书者有之，说“君人南面之术”者有之，说安命养身之学者有之，说道教之经典者有之，甚至还有人说它是一部关于气功的著作。可谓众说纷纭，莫衷一是。

今人李泽厚于《孙老韩合说》中言：“先秦各派哲学基本上都是社会论的政治哲学。道家老学亦然。《老子》把兵家的军事斗争学上升为政治层次的‘君人南面术’，以为统治者的侯王‘圣人’服务，这便是它的基础含义。”② 从一定意义上讲，张湛也正是这样去理解老学的。

如前所说，张湛的政治哲学是儒道互补，具有二元论的性质。但在儒、道二家学说之中，张湛更加偏爱道家，认为道家学说是最理想的社会政治。通过张湛对“圣人”之治的肯定和高扬，可以明显地发现这一点。

张湛认为，所谓圣人，其标准是很高的。与那些“邦有道，则

---

① 《列子序》。

② 载《中国古代思想史论》，人民出版社 1986 年版。

仕；邦无道，则可卷而怀之”①的君子不一样，圣人的责任不只是要安身立命，而是要遵从自然的规律，将社会维系在一个稳定和谐的状态中。他于《列子·仲尼注》中曰：

> 夫圣人智周万物，道济天下。若安一身，救一国，非所以为圣也。

很明显，这里的“圣人”指的是理想的统治者。而作为一种理想的统治者，圣人的素质不在于自己有多少超人的本领，而在于是否能够按照道家的清静无为、顺从自然的思想去治理天下，使社会上的万事万物、芸芸众生各得其所，各安所适。即其《列子·汤问注》中所云：

> 圣人顺天地之道，因万物之性，任其所适，通其逆顺，使群异各得其方，寿夭咸尽其分也。

当然，并不是说要撒手不管，放任自流。如果那样，社会就会混乱动荡，不可收拾。该句的本义是指圣人在治理天下的过程中，要顺从人的本性去进行陶运、教化，而不要违背人的本性去强迫人们接受某种观点和统治方式。张湛在《列子·黄帝注》中说：

> 圣人所以陶运群生，使各得其性，亦犹役人之能将养禽兽，使不相残害也。

圣人“陶运群生”的目的在于社会稳定和谐，“不相残害”。反言之，要想使社会稳定有序，圣人就必须“陶运群生”，而不是放任自流。所谓“陶运”，实际上是圣人的一种管理天下，治国安民的统治之术。至于如何“陶运”，张湛于《列子·周穆王注》中说：

> 穷二仪之数，握阴阳之纪者，陶运万形，不觉其难也。

圣人应从自然界的运行变化中去寻找借鉴，清静无为，按照万物的内在本质、发展规律行事，不要刻意去追求万物本性之外的东

① 《论语·卫灵公》。

西。一言以蔽之，即圣人要按照老学的思想去治理天下，“陶运万形”。

圣人要以老学思想去治理天下，那么，圣人本身必须是老学思想的忠实的实践者，必须有一种“绝于群智之表，万物所不窥拟”的“道”。① 这个道就是“冥绝”、“灰寂”、“泊然”，简言之，就是一个“无”字。无悲无喜，无用无弃，无好无恶，无智无识，虚无其心，映照万物，一切因事而动，见机而行。所谓“圣人之心，应事而感，以外物少多为度”②，说的就是这个意思。只有这样，才能驾驭群才，治理天下，即《列子·仲尼注》所言：

> 不能知众人之所知，不能为众人之所能，群才并为之用者，不居知能之地，而无恶无好，无彼无此，则以无为心者也。故明者为视，聪者为听，智者为谋，勇者为战，而我无事焉。

在张湛看来，圣人之所以为圣人，并不在于他是否干出了一番惊天动地的事业，是否具有什么超人的本领和品质。像孔子的博学多才，商汤王、周武王的赫赫武功，唐尧虞舜的恭谦揖让，伏羲神农的简朴美德等等，这些都只是他们“因事应物之粗迹”③，而不是他们成其为圣人的原因。作为理想的统治者，其主要作用在于将社会维系在一个稳定和谐的状态之中，使庶民百姓安居乐业，清静无争。这也是张湛于《列子注》中运用老学理论而阐述出来的最为理想的政治。

五、张湛在人生哲学上对老学的运用

如何对待人生，对待生活，传统思想中有两种不同的态度。一

---

① 《列子·周穆王注》。

②③ 《列子·仲尼注》。

种以儒家思想为代表，主张奋发向上，积极进取，立德、立功、立言。为了功名利禄，为了治国平天下，甚至鼓励人们“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身”①，以一种轰轰烈烈的外在功业来确立人生、生活的价值和意义。另一种以道家思想以代表，反对一切刻意的努力和外在的追求，主张顺其自然，清静无为，乐天知命，虚心淡泊。张湛对待人生和生活的态度则明显属于后一类。

在张湛的人生哲学里，最显著的特征是老学思想所鼓吹的“道法自然”，其主要表现在两个方面：

一是在实际生活中，张湛反对约束眼、耳、鼻、舌、身对色、音、香、味、触的喜好，主张珍惜短促而宝贵的人生，尊重、顺从人的本性，以享受到人生的乐趣。《列子·杨朱注》曰：

> 好逸恶劳，物之常性。故当生之所乐者，厚味、美服、好色、音声而已耳。

这里，张湛从人的客观本性出发，肯定了人的基本欲望，以此来建立一种任其自然、享受人生的生活态度。所以，于同篇之中，张湛又说：

> 若夫刻意从俗，违性顺物，失当身之暂乐，怀长愁于一世；虽支体具存，实邻于死者。

所谓“刻意从俗，违性顺物”，就是违背人的自然之性，压抑人的基本欲望，去顺从外在的规范，迎合世俗的观念。张湛认为，这种生活方式令人感觉不到人生的美好，难以享受到生活的欢娱，所以应该受到批判和抛弃。也正是出于这一原因，张湛反对儒家礼法对人性的束缚，反对“惜名拘礼，内怀于矜惧忧苦以致死”②的

① 《孟子·告子下》。

② 《列子·杨朱注》。

生活方式，认为那些“以仁义为关键，用礼教为矜带，自枯槁于当年，求余名于后世”的作法是“不达乎生生之趣也”。①

表面上看，张湛似乎是在鼓吹一种穷奢极欲、及时行乐的腐朽人生观。其实并非如此。他是以《老子》的“道法自然”的思想为指导，主张立足现实人生，顺从人的本性去自然而然地生活，反对社会对人的异化，使人们能够充分享受到生活的乐趣。在张湛看来，“惜名拘礼”，刻意追求外在的功名利禄是不对的；同时，刻意追求声色犬马、酒池肉林的生活也是不对的，同样是“不达乎生生之趣也”。因为，所谓“道法自然”，就是一种清心澹泊、无心顺有、自然而然的生存状态，任何刻意的追求都是错误的。

张湛除了主张在实际生活中顺其自然，尽量满足人的基本欲望之外，另一方面，他又提倡人们应该具有和保持一种宁静淡泊，“任其真素”② 的心境，于社会生活中“遗名誉”、“无名利”③，“体柔虚之道，处不竞之地”④。

何为“柔虚之道”？张湛于《列子·黄帝注》中援引郭象的话解释说：

> 郭象曰：“听耳之所闻，视目之所见，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，为其自为，顺性而不竞于物者，此至柔之道也。”

此“至柔之道”即“柔虚之道”，意思是一切任其自然，无心以顺有。只有这样，才可能生活宁静，祸福不生。其《列子·力命注》曰：

> 夫顺天理而无心者，则鬼神不能犯，人事不能干。若迎

---

① 《列子·杨朱注》。

②④ 《列子·黄帝注》。

③ 《列子·天瑞注》。

> 天意，料倚伏，处顺以去逆，就利而违害，此方与逆害为巨对，用智之精巧者耳，未能使吉凶不生，祸福兼尽也。

也就是说，任何刻意的努力都是无效的，哪怕是善意的努力。最为理想的生活态度是：无心而顺天理，一切任其自然。

张湛之所以要以《老子》的“道法自然”的思想作为理论基础来建立自己的人生哲学，在他看来有三方面的原因：

1、人同万物一样，也是由阴阳二气交会而产生出来的，故“人与阴阳通气，身与天地并形”①，即与整个自然界是浑然一体的。自然界的本质是一种和谐的存在，它有着自身运行、变化的规律，人对此只能尊重、顺从而不可改变。任何刻意的努力和追求不仅徒劳无功，而且容易将事情推向极至。而物极必衰，反而会带来亏损和弊端，破坏生活的和谐。其《列子·仲尼注》曰：

> 目耳口鼻身心，此六者常得中和之道，则不可渝变。居亢极之势，莫不顿尽；故物之弊极必先始于盈满，然后之于亏损矣。穷上反下，极盛必衰，自然之数。是以圣人居中履和，视目之所见，听耳之所闻，任体之所能，顺心之所识。故智周万物，终身全具者也。

此“圣人”之表现，实际上就是张湛理想的人生态度。

2、“福兮祸所伏”，当人们凭借着自己的智和力去追逐名利、追求享乐的时候，往往伴随着无休止的争斗、拼搏。在名利到手之时，祸患也就随之而来，成为众矢之的。明枪暗箭，防不胜防，使生活充满恐惧、忧虑和烦恼。即张湛于《列子·说符注》中所言：

> 在智则人与之讼，在力则人与之争，此自然之势也。未有处名利之冲，患难不至者也。语有之曰：“为善无近名”，岂

① 《列子·周穆王注》。

不信哉！

只有无所追求，远离名利，才可能获得生活的平静和安宁，才会有足够的精力、心思和闲暇去品味生活，享受人生的乐趣。

3、人既然与自然浑然一体，其命运也就必然要受自然之理的支配。然而，自然之理又非人的智力所能够洞察、掌握的。人生的旅途上充满着许许多多无法解释的偶然性，致使人生扑朔迷离，无法驾驭，这就是"命"。张湛于《列子·力命注》中说：

> 命者，必然之期，素定之分也。虽此事未验，而此理已然。若以寿夭存于御养，穷达系于智力，此惑于天理也。
>
> 若其非命，则仁智者必寿，凶愚者必夭，而未必然也。

既然命运是一无法晓知的存在，是一种难以用智力控制、改造的东西，那么，为何还要去煞费苦心地作一些徒劳的努力、追求呢？还是乐天知命、任其自然吧！

用今天的眼光来看，张湛的人生哲学也许是太消极了一点，但它却是时代的产物。当人们被动乱的岁月和险恶的社会折磨得心惊胆颤、痛苦不堪而又对人生充满着眷恋、深情的时刻，追求一种恬然淡泊、清静无为的生活，也是可以理解的。在张湛的人生哲学之中，还饱含着他对于安宁生活的深情冀盼和向往。

第五章　唐代的老学

第一节　盛唐气象

公元581年，北周外戚杨坚凭借武力夺取北周的皇位，建立了隋朝。随即扩充武装，操练兵马，终于在公元589年打过长江，灭掉了南朝的陈政权，致使海内归于一统，结束了政治上近四百年的分裂局面。尽管隋朝国祚短促，只不过三十多年的历史（公元581—618年），但其历史地位却不可低估。犹如秦朝之于汉，隋朝的统一，为随后唐代政治上的强盛和文化上的繁荣奠定了重要基础。因此，人们在评说历史的时候，一般都是隋唐并举。然而，隋朝的历史毕竟太短，统治者还没有来得及进行思想文化方面的建设，《老子》的学说于此期间也未能获得大的发展，所以，本章仅论述唐代的老学，若内容涉及隋代，亦不回避，因为隋、唐二朝的联系毕竟太密切了。

一、完备的封建政治

隋唐是我国历史上继秦汉之后的又一个统一昌盛的时代。但与秦汉相比较，隋唐于政治上又有一些新的特点。

一是经过魏晋南北朝数百年各民族的频繁交往、渗透，呈现出一种民族大融合的局面。这种民族大融合的时代特征在政治上表现为，一方面汉民族的典章制度为各少数民族提供了模式和借

鉴，另一方面少数民族的统治方式又反过来影响着汉民族。隋唐的政治制度实际上是汉民族与少数民族在政治上相互影响、渗透、借鉴的结晶，这一点今人陈寅恪于其《隋唐制度渊源略论稿》中说得十分清楚。而经过民族大融合之后建立起来的隋唐王朝，其政权则更具有一种代表多民族利益的性质，因此也就表现得更加恢宏大度，气势磅礴，更加具有凝聚力。所谓"盛唐气象"，就是在这一政治基础上呈现出来的。

二是大一统的中央集权制度比秦汉更加完备，其突出表现是官僚机构的设置上出现了三省六部制。

早在隋文帝杨坚开国之初，便实行了一系列的改革，其中一个重要内容就是确立了尚书、门下、内史（唐初改为中书）三省和吏、礼、兵、都官（后改为刑）、度支（后改为户）、工六部。后来李渊、李世民父子建立唐朝，制度上多沿袭于隋，三省六部得到了继承和完善。中书省负责草拟有关军国大事的诏敕，是决策机构。门下省负责审核中书省起草的诏敕，具有驳回重议的权力，是审议机构。尚书省下辖吏、户、礼、兵、刑、工六部，负责贯彻各项诏敕和政策，是执行机构。这样一来，秦汉时的宰相的权力便被一分为三，权力更加集中于皇帝之手。同时，集权制官僚机构的运作也显得更加完善和有效。

三是门阀世族走向衰落，而庶族地主的势力则蓬勃发展，从而为唐帝国注进了生机和活力，其中一个明显的标志是科举制的确立和推行。

由于封建社会是一种注重人治的社会体制，所以，通过何种途径去获得人才，是历代王朝都非常重视的一个问题。两汉之时，统治者采用的是察举、征辟之制；魏晋南北朝时，统治者推行的是九品中正制；而降至隋唐，则出现了科举制。虽然三者同属于选拔人才的制度，却有很大的差别。如果说察举、征辟制是重

德，九品中正制是重门第的话，那么，隋唐的科举制则是注重人的才干。科举制的确立和推行，打破了门阀世族对官僚机构的垄断，为庶族地主参与政权大开了绿灯。这不仅扩大了统治集团的阶级基础，而且使处于上升时期的庶族地主中的大批优秀人才进入政权机构，为封建官僚政治注入了大量的新鲜血液。从一定意义上说，大唐帝国繁荣昌盛局面的出现，与科举制的推行有着密切的关系。

二、开放宽松的文化环境

唐代的文化，繁荣昌盛，辉煌灿烂，不仅在中国古代，乃至在世界文化发展史上，都占据着极重要的地位。这种局面的形成，除了当时政治稳定、经济繁荣等社会条件之外，另一重要原因是有一个开放宽松的文化环境。

大唐王朝是在民族大融合的基础上建立起来的，同时，封建社会又正处于鼎盛时期。所以，统治者朝气蓬勃，心境开阔，于思想文化上也表现出一种宽容大度的胸襟。无论是汉民族的传统文化，还是各少数民族的文化，抑或是其他国家、地域的文化；无论是儒学，还是道教乃至外来的宗教，一律兼容并包，任其发展。这里仅以宗教为例，便可窥见一斑。

在意识形态领域里，宗教历来是一个极为敏感的问题。而唐朝却是我国古代社会宗教流传非常广泛的一个时代。此时的宗教除了魏晋南北朝时期就已经极为流行的道教、佛教之外，还包括有北魏时由波斯传进我国的祆教（又名拜火教），唐前期亦由波斯传进我国的摩尼教、景教，以及大食商人带到长安、广州、扬州等地的伊斯兰教等等。对于这些宗教，统治者均能一视同仁，不仅不加限制，反而积极支持，为其传播提供条件。例如，唐太宗曾亲自下诏，准许波斯景教僧阿罗本在中国传教；随着景教的广

泛传播，高宗时又允许在各州建景教寺院；当摩尼教经中原传入回纥而成为回纥的国教之后，唐代宗特别准许回纥在长安建摩尼教寺，并亲自赐额“大云光明寺”，随后又应回纥之请，于荆、扬、洪、越等州建大云光明寺；对于祆教，唐政府不仅在祆教信徒较为集中的长安、洛阳、武威、敦煌等地设有祆祠，而且还为其设置了一个专门的管理机构——萨宝府。以上诸多事例，充分说明了唐代统治者采取了一种开放宽松的政策。

于宗教如此，对待其他文化亦然。从服饰到饮食，从音乐到舞蹈，从朝廷制度到民间习俗等等，都充分体现出了一种宽大的胸怀。既无雅俗之亲疏，亦无夏夷之厚薄，一视同仁，任其自由发展。

三、三教互补与三教合流

在我国古代思想史上，曾出现过两次变革，一次是自春秋战国时代的百家争鸣，经过《易大传》、《荀子》、《吕氏春秋》、《淮南子》发展，最后由董仲舒整合成为天人感应神学；一次是自魏晋玄学，经由三教互补、三教合流的发展，最后由宋代理学家们整合为理学。隋唐之时，正处于思相文化领域由自由发展走向集中统一的转变时期，其主要标志是三教互补向三教合流的转化。

三教是一个传统的说法，指的是儒、道、佛三家学说。其实，这个说法并不准确。佛教属于宗教是没有问题的，儒家学说不能归入宗教（尽管学术界中也有人将儒家视为宗教，但我们不能苟同），道教自然是宗教，但所谓儒、道、佛三教中的“道”，实际上不光是指道教，其中还包含着传统学说中的道家。这里的所谓“三教”，只不过是对传统说法的一种借用而已。

在上一章已经说过，自东汉末年天人感应神学崩溃之后，魏晋时期的士大夫们便一直在从事新的精神支柱的建构。经过几代

人的不断探索和艰苦努力，终于在东晋后期诞生了一个“三教互补”的理论模式。

所谓“三教互补”，是指儒、佛、道三家学说在重建人们的道德观念、价值标准、行为准则等方面互为补充，共同构成为人们的精神支柱。而社会之所以能够普遍接受儒、佛、道三家学说，使其不分主次的共同存在且互为补充，是因为它们都有其存在的合理性：儒家重现实，重人事，重社会功能、社会秩序，重入世干进求禄、建功立业。所以要想协调人与社会的关系，从而使个体有一个安全点，个体的价值有地方得到确立，儒家学说是不能丢失的。道教强调人生的享乐，现实的纵情，且备有长生之方、登仙之术，沟通了人与神的联系，比较符合国人的民族文化心理，况且此教以道家学说为依托，道家的学术思想自然也就成了道教的重要组成部分，人们可由此来超凡脱俗，逍遥神游，求得精神上的充实和超越。佛教致力于解决人生归宿问题，能够稀释、消解人们对死亡的恐惧，同时该教所蕴含的深邃哲理，对于注重精神享受的士大夫来说具有强烈的吸引力，自然也就被社会广泛接纳。

三教互补思想的出现，既协调了人与社会的关系，沟通了人同神的联系，又比较成功地解决了人们长期思考的诸如生死、理想人格、价值观念、人生意义、出世与入世等等关于人的重大问题。所以，自三教互补的理论模式出现之后，便确定了它在思想领域中的主导地位。从南北朝到隋唐，三教互补思想一直是人们的精神支柱和行为准则。尽管在这段时间里，三教之间常有矛盾冲突出现，也出现过统治者根据自己的需要时而抬高佛教，时而抬高道教的情况，但是，思想领域中儒、佛、道三教互为补充的格局并没有出现多大变化。三教之间的关系主要还是表现在借鉴、渗透、补充方面。道教、佛教都极力拉拢儒家，形成互为补充之势，而儒家则从佛、道二教之中吸取营养来充实、完善自己；佛、

道二教表面上矛盾激烈，而暗中却又相互借用对方的思想理论，相互渗透。

对于儒、佛、道三教，唐代统治者也一直采用较为宽容的态度，任其自由传播、发展，有时候还主动出面，调解三教的矛盾。如自德宗始，遂开三教讲论例，皇帝们时常将儒生、和尚、道士召集在一起，令其阐述各自的理论观点，进行争辩论说，求同存异，既促进了三教之间理论上的相互借鉴、渗透，又在一定程度上淡化了三教之间的矛盾。虽然唐中叶曾出现过武宗毁佛的事件，但其主要原因是出于经济上的考虑，是朝廷与寺院争夺土地和劳力的结果，而对于佛教的思想和典籍，并没有采用粗暴过火的行为。也就是说，唐武宗的毁佛，对于思想文化领域中三教互补的格局并没有产生多大的影响。

但是，三教互补这一理论模式本身又存在着明显的缺陷。一是三教各有一个独立的理论体系，时常出现矛盾冲突，妨碍了思想领域中的统一。二是觉醒后的个体如何约束自身的行为使其与社会保持一致。这正是三教互补思想确立之后，留给人们思考、解决的重大问题。如何消解三教的独立性，实现思想领域的统一，在唐中叶的韩愈、李翱之先，人们很少去深刻思考这个问题，没有自觉地去作整合三教的工作。而对于第二个缺陷，儒、佛、道三教均予以了极为密切的关注和高度的重视，不约而同地将约束机制由外在转向了内在，强调“心”的作用，企图依靠“心”的力量（即伦理道德的力量）来约束人们的行为，使其与社会保持一致。所以，隋唐期间，心、性、情、理等等问题便成了人们探讨的重点。这一时代的重大课题，也深刻地影响着唐代的老学，规定着唐代老学的发展。翻开这一时期的老学著作可以发现，对于心、性、情、理等等有关伦理道德的理论的探讨显得格外充分和突出。

公元755年，“安史之乱”爆发，将一个繁荣昌盛的唐代社会推入了连绵不断的战火之中，从此，大唐王朝一蹶不振，踏上了衰败之途。

国家的由盛而衰，引起了人们、特别是士大夫们的深刻反省，其中一个重要内容就是要求结束儒、佛、道三教并立、不分主次的局面，建立一个与大一统政治秩序相适应的统治思想。于是，出现了韩愈、李翱等人合流三教的努力。韩愈先后抛出了《原道》、《原人》、《原性》、《原毁》、《原鬼》等五篇纲领性的论文，抬高传统儒学，贬低佛、道二教，试图以儒家思想为主干来合流佛、道，消除三教并立、各自为政的局面，实现思想领域的统一。随后，李翱又撰写出《复性书》上、中、下三篇，高扬“道德之性”，充分论述了每个人都具有约束自己的能力，为内在权威即伦理道德权威的建立提供了理论依据。虽说韩愈、李翱的理论还显得比较粗糙，但是，却为宋代理学的产生奠定了基础。可以说，宋代理学是三教合流发展的必然产物。

从三教互补到三教合流，是唐代思想文化发展的主要线索，对唐代的老学也带来了极大的影响。

第二节　老学研究概况

唐代是我国老学发展史上的又一个昌盛的时代。人们通过对《老子》的注释来谈“心”，言“性”，说修身之道，论治国之理，可谓丰富多彩。这一时期的老学发展最为显著的标志是，人们已开始探讨运用《老子》的理论来指导修身、治心，进行伦理道德权威的建立。这在老学的发展史上是一个大的突破。

然而，事物总是一分为二的，若是将其与魏晋之时的老学相比较的话，唐代的老学在理论上则显得有些肤浅，在探讨的范围

上也显得较为狭窄，这大约是时代的局限。因为就整个思想领域而言，隋唐都不及魏晋时期深刻、丰富。

一、研究《老子》的著作

唐代有关注疏笺解《老子》的著作甚多，其内容也十分广泛，有以佛教理论注《老》者（如成玄英的《老子疏》），有以儒家思想注《老》者（如陆希声的《道德真经传》），有以兵家眼光注《老》者（如王真的《道德经论兵要义述》），当然，用道教的观点来注释《老子》更是大有人在。据唐末道士杜光庭《道德真经广圣义序》所言，唐代注释《老子》的多达三十余家，现附录如下：

老子注、音义	二卷	傅 奕
老子要义	五卷	魏 征
老子义泉	五卷	宗文明
老子义疏	十卷	胡 超
老子指归	五卷	安 丘
老子简要义	五卷	尹文超
老子注、义	四卷	韦 录
老子河上公释义	十卷	王玄辩
老子新义	十五卷	尹 愔
老子注	四卷	徐 邈
老子指归	二卷	何思远
老子玄示	八卷	何思远
老子金绳	十卷	薛季昌

老子事数	一卷	薛季昌
老子注	二卷	王　顗
老子玄珠	三卷	王　顗
老子口决	二卷	王　顗
老子讲疏	六卷	赵　坚
道德集注真言	二十卷	杨上善
老子述义	十一卷	贾　至
老子金钮	一卷	贾　至
老子疏	七卷	东　弼
老子注	二卷	李　荣
老子注义	四卷	黎元兴
老子契源注	二卷	王光庭
老子志玄疏	二卷	张惠超
老子集解	四卷	龚法师
老子注	二卷	任太玄
老子疏	五卷	申　甫
老子集解	四卷	张君相
老子义疏	六卷	成玄英
道德经论兵要义述	二卷	王　真
道谱策	二卷	符少明
道德真经注	四卷	唐玄宗
道德真经疏	六卷	唐玄宗

二、《老子》与道教的关系

魏晋之时，尽管也出现了葛洪利用《老子》的思想来建构道教理论体系的现象，但是，更多的人是将《老子》视为一部思想著作而从哲学的层面去探讨、阐发。就整体而言，《老子》与道教的关系并不十分密切。然而，进入唐代之后，由于道教发展的理论需要，儒、佛、道三教互补思想的流行，以及最高统治者对老子的利用和推崇，老学便与道教紧紧地纠缠在一起了。

自东汉后期以降，随着豪强世族势力的膨胀发展，门阀思想逐渐深入人心。时至隋、唐，虽说豪强世族已走向衰落，但门阀思想却仍有很大的影响。唐代皇帝的祖上乃北周贵族，本来也是一个可以炫耀的家世，但是，与其他历史悠久的山东崔、卢、李、郑等老牌士族相比较，却又有点相形见绌。为了消解心中的自卑，唐代皇帝便拉大旗作虎皮，牵强附会，将自己说成是道教教祖——老子李耳的后代。为此，老子和《老子》也得到了特别的青睐和张扬。早在李渊当皇帝的第三年，便依托晋州人吉善编造了一个神话，说吉善在羊角山见到一位骑白马的老头，要他转告唐天子：我是你的祖宗，今年击贼（王世充）获胜后，子孙享国一千年。于是，李渊便在羊角山立老君庙，确立大唐李氏皇帝与老子的“血缘”关系。此后，高宗李治于公元666年东封泰山的归途中又追尊老子为太上玄元皇帝；玄宗李隆基也托言梦见老子，遂画老子像颁布天下。又尊《老子》为《道德真经》（同时被尊为道教经典的还有：《庄子》为《南华真经》、《庚桑子》（唐王士元造）为《洞灵真经》、《列子》为《冲虚真经》），并亲自为其作注，令人学习。同时，还设崇玄学（后改称崇玄馆），令生徒习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》，每年以明经例保举；置崇玄博士（后改称崇玄学士），讲授《老子》等书。在唐玄宗的大力倡导下，《老

子》及其思想在社会上得到了广泛的传播。

《老子》被尊崇为道教最重要的经典，一方面出于统治者的需要，另一方面也是出于道教发展的需要。

在南北朝时，道教徒们并不十分看重《老子》，如南朝著名道士陆修静对道教经典进行分类整理的时候，《老子》只是三洞经典（道教的主经，洞真部为《上清经》、洞玄部为《灵宝经》、洞神部为《三皇经》）的四辅之一。道安于其《二教论》中，亦明言《老子》不如《三洞》。他说：

老经五千，最为浅略，上清三洞，乃是幽深。

但是，后来道教在同佛教的斗争中发现，在理论严密的佛教面前，其他道教经典都显得粗俗浅薄，不堪一击，唯有具备高度抽象理论的《老子》能与佛教理论决一高下。所以，《老子》便得到了道教徒们的格外尊崇，成了他们手中与佛教进行对抗的理论法宝。

不过，值得注意的是，虽说《老子》于唐代作为道教的最重要的经典而与道教紧紧地联系在一起，但是，翻开这一时期的《老子》注疏，却很少感觉出宗教的气息。不仅见不到造神的企图，而且连传统的养生延年一类的内容此时也退到了次要的位置。洋溢其中的，多为理性的思考和哲学层面的探讨。

三、《老子》理论与内在权威的建构

迄唐为止，有一个基本倾向，这就是随着佛教的广泛传播，进而出现的对“心”的深入探讨，人们逐渐地将注意力集中到了人体自身，试图在人们的心中建立起一个约束自我行为的权威。但这不是一件容易的事情。还有许多理论问题需要进行艰苦的探讨。这一艰巨的任务便历史地落在了唐人的肩上。尽管唐代的士人也没有完成内在权威的建构，但却作了大量的理论探讨，为宋人最后完成这一历史重任（即理学的出现）奠定了坚实的基础。

根据时代的需要，唐人在注释《老子》的时候，自觉地将如何建立内在权威（即通过伦理道德的力量来约束人们的行为，使其与社会的存在保持一致）的问题摆在了首位，于是，对于心、理、情、欲、修身、养性等等问题的探讨，则成了最为重要的问题。

建立内在权威，首先需要回答的问题是，其依据是什么？为此，唐人在注释《老子》的时候，抓住了一个"性"字，认为它就是人身上能够约束自我行为的内在机制。

关于人性的问题，早在先秦诸子百家的学说中已有探讨，其中尤其是儒家的理论探讨，已经达到了一定的水平。（在儒家学说中，对于人的本性有所谓"性善"、"性恶"两大理论派别。其中荀子是性恶论者，主张用外在的法律规范来约束人们的行为，后来的法家和董仲舒都继承了荀子的这一思想。而孟子则是性善论者，主张统治者对于庶民百姓实行"仁政"。若将孟子的思想继续向前发展，便会涉及到内在权威即伦理道德权威的建构问题。但是，孟子之后，他的思想被冷落了很久，直到唐中叶才被韩愈、李翱等人发掘出来，作为建构伦理道德权威的理论依据。）后来，随着佛教的传入，人们对于人的本性问题又有了更加深刻的认识。在佛教的大乘教的经典里，有所谓"一切众生，皆有佛性"的说法，后来晋宋之际的著名高僧竺道生将其发展为一切众生"本有佛性"，鼓吹一切众生，包括那些灭绝了善根的"一阐提"，只要能够按照佛教的教义进行修养，要求、管理自己，都可以成佛。佛教的这一理论，对于正在试图将约束人们行为的权威由外在转向内在的士人来说，是一个很大的启示。在唐人的《老子》注疏里，关于"性"的探讨成了人们最为关注的问题。

本来，在《老子》这本书中，基本上不涉及"性"的问题。而现在唐人注《老子》又必须言"性"的问题，并且，由于是为《老子》作注，又不能照搬儒、佛二家关于"性"的论说。于是，

唐代士人在注《老子》的过程中，便吸收儒、佛二家的有关理论，对《老子》的学说进行一番改造，将《老子》的“道”、“自然”等理论转化成为“性”，并借用佛教的理论和方法，对此进行深入的探讨和论说。他们认为，在每个人的身上，都有一种与生俱来的本性，用他们自己的话说：

一切众生，皆禀自然正性。①

人受生，皆禀虚极妙本，是为真性。②

不过，此“性”既不是儒家的“善性”或“恶性”，也不是佛教的“佛性”，而是从《老子》的“道”、“自然”等理论中转化出来的一种以“静”为特质的东西。具体说来，就是少私寡欲，清静澹泊，与世无争。假设每个人都能够保持住这一本性，个体与社会之间的关系自然也就会呈现出和谐一致的状态。

然而，尽管每个人的身上禀有这种自然无为的本性，但是，由于社会环境的影响，情与欲的诱惑，致使人们很容易将其丧失，即唐玄宗所言：

及受形之后，六根受染，五欲奔驰，则真性离散，失妙本矣。③

所以，修身治心，化情复性就成了必要。早在唐初成玄英撰《道德经开题义疏》时，就提出了“群生”应复其“自然之性”的理论。随后，唐玄宗于其《道德真经注》和《疏》中亦有许多关于复性的论述。如在《老子》十六章“归根曰静，静曰复命”句下，玄宗疏曰：

物归根则安静，人守静则致虚。木之禀生者根，归根故复命。人之禀生者妙本，令能守静致虚，可谓归复所禀之性

① 成玄英：《道德经开题义疏》卷五。

②③ 唐玄宗：《道德真经疏》卷一。

命也。

在陆希声的《道德真经传》里，此类论述更是众多，如其卷一中，就有以下论述（仅列举数条而已，并非全部）：

> 好恶相缪，美恶无主，将何以正之哉？在乎复性而已。
>
> 圣人将复其性，先化其情。
>
> 夫人之性大同，而其情则异，……故圣人化情复性而至乎大同。
>
> 情复于性，动复于静，则天理得矣。

要“化情复性”，必须先治心，必须使心归静，抵御外在环境的影响和情、欲的诱惑，进入一种少私寡欲、澹泊无为的状态。随着性的恢复，自然、个体与社会之间的关系也必将呈现出和谐的局面。

四、《老子》思想在政治学说中的运用

相对地说，唐代是我国历史上的一个较为宽松的时代，这是否与统治者受《老子》的无为而治思想的影响有关尚有待探讨，但是，《老子》的政治思想在唐代具有广大的市场则是可以肯定的。如唐玄宗就曾明确地说，《老子》这部书有两大要旨，一是理身，二是理国。[①] 李荣于其《道德真经注·序》中亦曰，《老子》一书所言，是“清心养气安国保家之术”。翻开唐人的《老子》注释便可发现，对其政治思想的探讨、阐发，是一个十分重要的内容。这一时期的《老子》注释，没有一部不涉及到运用《老子》的理论去阐发其政治学说的。若将其归纳，主要有两方面的内容。

第一，主张统治者必须洁身自好，清心寡欲，除奢去贪，不要为了满足自己的嗜欲而困扰百姓。用王真的话说：

---

① 见其《道德真经疏·释题》。

> 人君恣可欲之心则天下之人皆得罪矣。嗜欲至而不知止足之分则天下之人皆受祸矣。又人君所欲尽得则天下之人悉罹于殃咎矣，必也。①

如此一来，国家自然也就治理不好。所以，唐玄宗于《老子》二十九章“是以圣人去甚去奢去泰”句下注曰：

> 是以理天下之圣人睹行随之不常，知矜执之必失，故约己检身，割贪制欲，去造作之甚者，去服玩之奢者，去情欲之泰者。

第二，对待臣民百姓，应实行清静宽松的统治方式，“处无为之事，行不言之教”②。因为他们认为：

> 无为则清静，故人自化；无事则不扰，故人自富；好静则得性，故人自正；无欲则全和，故人自朴，此无事取天下矣。③

五、韩愈的非《老》

要想恢复传统儒家思想的权威，实现思想领域的统一，首先必须取消释、道二教在理论上的独立性。于是，出现了韩愈等人的排佛和非道。由于《老子》在唐代被尊崇为道教的最高经典，自然也就成了韩愈等人批判的对象（尽管韩愈批判的是老子，但主要是批判他的学说思想，实际上也就是批判《老子》），这便构成了唐代老学发展的另一个侧面。

为了建立起传统儒家思想的权威，韩愈仿效佛、道二教的作法，也为儒家建立了自尧、舜、周、孔、孟轲至他韩愈本人为止

---

① 《道德经论兵要义述》卷三。

② 李荣：《道德真经注·序》引《老子》语。

③ 唐玄宗：《道德真经注》卷三。

的一个道统。“不破不立”，在建立儒家道统的过程中，韩愈对佛、道二教进行了坚决的排斥和批判。其中对《老子》的批判内容是：

> 老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也则宜。其所谓道，道其所道，非吾所谓道也。其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。①

仁与义是儒家思想的核心，所以，在韩愈看来，儒家的仁与义是天经地义、绝对合理的东西。而老子的最大错误就在于他的学说里轻视、攻击、抛弃了仁与义，因此，韩愈批评老子是“坐井而观天”，是“一人之私言”，不可与儒家学说相提并论。韩愈的目的十分明确，就是通过对老子的批判来树立起儒家思想的权威。

第三节　成玄英援佛释《老》

成玄英是唐初著名的道士，贞观五年由隐居地东海召至京师长安，加号西华法师。同时，他也是一位著名的学者，著有《庄子注》三十卷、《庄子疏》十二卷、《老子注》二卷、《道德经开题序决义疏》七卷。其中除《庄子疏》流传至今外，其余皆佚。不过，由于前蜀强思齐的《道德真经玄德纂疏》和署名顾欢的《道德真经注疏》都援引了成玄英的《道德经开题序决义疏》，在敦煌残卷等资料中也保留了一些成氏《义疏》的内容，所以便有了蒙文通、严灵峰等人的《成疏》辑校本的问世，为今日研究成玄英的老学思想提供了方便，本节内容所依据的材料便源于严氏的

① 《原道》。

《辑成玄英道德经开题序决义疏》。

一、援佛释《老》的前提和运用

成玄英的思想是复杂的。在他的《庄子疏》中，继承的是向秀、郭象等人的观点，与传统道家思想接近。而在其《道德经开题义疏》中，贯穿始终的却是佛教的思想理论。因为在探讨人的心、性、内在约束力等等有关人的问题方面，佛教之中有着丰富的内容。所以，在唐代，无论是儒家学说还是道教，在其发展过程中，都不同程度地吸取了佛教的理论、思想。只不过，像成氏这样毫无顾忌地援引佛教理论来注释属于道教的经典——《老子》，却是不多见的。他之所以敢于如此，是因为他承认这样一个前提，即所谓"老子化胡"说。

早在道教萌芽的东汉后期，道教徒们在神化老子的时候，便有"老子入夷狄为浮屠"[①] 的说法。西晋末年，五斗米道祭酒王浮为了扩大势力，压倒佛教，便依据此说撰写了一部《老子化胡经》，大肆攻击佛教，言佛教是老子见域外之人野蛮落后，故制造佛教予以教化。自此以后，"老子化胡"之说便成了道教徒们攻击佛教的武器。成玄英为了借用佛教的理论，也沿用这一说法。从逻辑上讲，既然佛教是老子"化胡"的产物，自然也就是老子的思想了。以老子的思想来注释《老子》，当然也就无可非议了。正是有了这一前提，成玄英在注释《老子》的时候，便可以放心大胆地去援引佛教来探讨心、性、情、理等等问题。

成玄英生活于唐代初期，当时儒、释、道三教的相互吸收、渗透还处在一个不太成熟的阶段，还未能像后来宋代的理学家们那样，达到由表及里，取其精华，有效地改造利用、消化吸收的程

---

① 《后汉书·襄楷传》。

度。在成玄英的《道德经开题序决义疏》中，对佛教的援引运用还显得有些幼稚、粗糙，牵强附会、生搬硬套的痕迹十分明显。如在《老子》二十七章下，成玄英注释说：

此章内文有四重：第一明重静之人，三业清净；第二明重静之人结愿坚固，六根解脱；第三明降迹慈救应物无遗；第四示师资之道，修学之妙而言之也。

很明显是在以佛教解释《老子》，但却显得肤浅，连“三业”、“六根”这一类佛教的固定用语，也原封不动地搬过来。在此章“是以圣人常善救人而无弃人”句下，成玄英注曰：

圣人即是前三业清净，六根解脱之人也。为能发弘誓愿救度众生，故常在世间，有感斯应，慈善平等，终不遗弃也。

道家的圣人（指能以道家无为而治的思想治国安民的最高统治者）经过成玄英的这一番注解，竟成了佛教中大慈大悲的菩萨了。这当然也不失为一种解释，但对于他所信仰的道教的发展却没有多少价值。

又如在《老子》二章“天下皆知美之为美斯恶也”句下，成玄英注曰：

言一切苍生莫不耽滞诸尘，而妄执美恶。逆其心者遂起憎嫌，名之为恶。顺其意者，必生爱染，名之为美。不知诸法即有即空，美恶即空，何憎何爱？

此处所言，全是佛教用语，未进行有效的消化吸收。

二、关于修身治心的探讨

与魏晋时王弼、张湛等人的老学思想相比较，成玄英的老学理论显得有些肤浅、单调。但是，成氏的老学思想也有它超出前人的地方，这就是在修身治心、建立内在权威（即伦理道德的权威）方面，进行了较深入的探讨。

虽然，在《老子》那里，也谈清静澹泊、谦让无争的人生哲学，但这种人生哲学往往与政治思想紧密纠缠在一起。至于如何建立约束个人行为的内在机制，使个人与社会之间的关系协调一致，《老子》则很少言说。后来，魏晋老学对《老子》的清静无为的人生哲学有一个较大发展，但其探讨的重点是人的完善，即如何超越世俗，进入一种理想的精神意境。而成玄英则根据时代的需要为之一变，将其发展方向导入协调个体与社会的关系，探讨心、性，建构伦理道德的权威，以此而构成了贯穿《道德经开题序决义疏》始终的基本内容。

翻开《道德经开题序决义疏》，成玄英的意图就清楚地显露出来了。他在《老子》一章中有如下注释：

> 道可道非常道：
>
> 道以虚通为义，常以湛寂得名。所谓无极大道，是众生之正性也。……生我者道，灭我者情，苟忘其情，则全乎性。
>
> 名可名非常名：
>
> 名者教也。前言可道盛明于理，今言可名次显于教。……非常名者，非常俗荣华之虚名。所以斥之于非常者，欲令去无常以归真常也。
>
> 常无欲以观其妙：
>
> 妙，精微也。观，照察其已也。言人常能无欲无为，至虚至静者，即能近鉴己身之妙道，远鉴至理之精微也。
>
> 常有欲以观其徼：
>
> 徼，归也。欲，情染也，所境也。言人不能无为，不能恬澹观妙守真，而妄起贪求，肆情染滞者，适见世境之有，未体有之是空。

《老子》的哲学理论在这里被成玄英“得意忘言”，改造成了探讨性、情、理、教的道德学说。而在成氏的《义疏》中，此类改造

通篇皆是，不胜枚举。《老子》中的有些话，其义甚是明确，而成氏却总是要想方设法地将其往治身修性上牵强附会。如《老子》四十六章“天下无道戎马生于郊”句下，成氏注曰：

> 无道之人，临于海内。禽荒色荒，四方不静。多贪境土，好行征伐。遂使军戎兵马生郊外。治身者言躁竞之夫，心不怀道。纵六根兵马，驰骋尘境之中。内不览真，恒缘外物，故云生郊也。……心有四门，能知四方，昼夜所见，夜寐则梦。心中有道，则正气流行，支体滋润，发肤玄长，故却走马以粪之。心无道则生淫乱，戎马四走于郊，邪脉致以害身，故曰戎马生于郊。

又如《老子》八十章“小国寡民使有什伯之器而不用”句下，成氏注曰：

> 国，域也。谓域心住，故言小国。即小乘寡欲之人亦是谦小国寡欲之行。器，即六根十恶之兵器也。根虽有六用，乃无穷言。什伯者，举其大数而不用者。言静息诸根而不染尘境也。

总之，在成玄英的《义疏》中，有一种将《老子》的一切理论都附会为修身治心理论的倾向。不过，这种倾向的意图并非出于宗教的需要，而是在于建立伦理道德权威来约束人们的行为，使其与社会的关系协调一致。为此，成玄英于《义疏》之中突出了“性”的作用。

成玄英认为，“一切众生，皆禀自然正性”[①]。何谓“自然正性”？即《老子》中所言的清静澹泊，少私寡欲，恭谦无争。这就是说，就人的本性而言，是可以同社会、他人和平共处、相安无事的。但由于外在环境的影响，情欲的诱惑，使人们迷失了本性，

---

① 《道德经开题序决义疏》卷五。

于是导致了争权夺利、尔虞我诈，导致了社会的混乱和险恶。所以，成玄英极力主张人们“复此自然之性”①。

那么，如何才能使“群生”复其“自然之性”呢？成玄英认为，关键在于治心。他在《老子》六十五章“民之难治以其智多”句下注曰：

> 治，理也。智，分别也。言众生所以难理者，为心多分别，不能虚忘，故难化也。

换言之，若“群生”能够空虚其心，除去私欲，澹泊无争，即恢复“自然之性”，那么，统治者也就可以“无为而治”了。

成玄英认为，人们所具有的“自然之性”是因为环境的影响导致“心”的迷乱而丧失的。“境能逼心，是起罪之缘”②。所以，“修行之人，不可染境也”③。意即要想复性，就必须抵御外在环境的影响。他在《老子》五十二章“塞其兑闭其门”句下，注曰：

> 兑，口也。而六根之中，偏举兑者，明口既是三业，又沾六根，为罪多也。门，五门也。闭五门不著色声香味触诸尘境。……闭塞之义有两：一者断情忍色，栖托山林；或即塞闭其门，不见可欲。二者体知六尘虚幻，根亦不真。内无嗜欲之心，外无可染之境，既而恣目之所见，极耳之所闻，而恒处道场，不乖真境，岂曰杜耳掩目而称闭塞哉！盖不然乎？见无可见之相，听无定实之声，视听本不驰心，斯乃闭塞之妙也。

所谓“闭塞”，就是治心，即抵御色声香味触等外在事物的影响、诱惑，复其“自然之性”，建立起约束自我行为的内在权威。而这种内在的权威一旦建立起来，便可“恣目之所见，极耳之所闻”，

① 《道德经开题序决义疏》卷五。

②③ 《道德经开题序决义疏》卷四。

达到“视听本不驰心”、动静不越规矩的程度。

有人认为，成玄英反对遁隐山林，反对闭目塞聪来避开可欲之物，主张于世俗社会中治心修道是为了使道教“国教化、世俗化”①。实际上并不尽然。细读《道德经开题序决义疏》可以发现，其中的宗教意味并不浓厚。其修身治心之探讨，重在建立一个约束人们行为的内在权威，以便协调个体与社会的关系。所以，主张于世俗社会中治心修道也就顺理成章了。

尽管成玄英认为“一切众生，皆禀自然正性”，都有一个能够约束自己行为的内在机制。但是，他并不认为人人皆可复其“自然之性”。他运用传统儒家的理论，将人分为三等，认为上机之士“智慧聪达”，动静不违“自然之性”；中机之士虽然“智暗照理不明”，但若“敛情归道”，亦可复其“自然之性”；而下机之人则“根性愚钝”，执迷不悟，故难以复其“自然之性”，自觉地约束自己的行为。② 为此，成玄英于《道德经开题序决义疏》中引进了佛教的因果报应学说，以一种外在的权威相威胁，迫使人们约束自己的行为，与社会保持一致。

在《老子》七十三章的注中，成玄英断言，人们的善恶行为，必然会遭到一种超越世俗社会之外的神秘物予以的相应的报应：

> 天之所恶孰知其故：
>
> 天然之理，福善祸淫，推穷报应，莫知其宰。
>
> 不言而善应：
>
> 祸福之报，其犹影响，不待言辞而善恶必应。
>
> 不召而自来：
>
> 善恶报应，随其行业，不待呼召，而必自来也。

① 载《道家文化研究》第2辑，第306页，上海古籍出版社1992年版。

② 参阅《道德经开题序决义疏》卷三。

> 天网恢恢疏而不失：
>
> 言天尊自然之网，甚宽大疏远，而业无大小，功过酬报，终无差失也。

紧接着，于《老子》七十四章注中，成玄英威胁说：

> 贪欲之心日生，奇诈坚执颠倒遂以为常者，冥司捕获，持而杀之，风刀考楚，经文明证。若有性识之夫，谁复敢造罪耶？

在成玄英的老学里，最可注意的就是他的“一切众生，皆禀自然正性”和“复此自然之性”的理论。前者承认了在每个人的身上，都具有约束自我行为的内在机制，都有可能建立起内在的权威。后者则指导他开始了建构内在权威的努力。他的一系列的修身治心的理论，归根到底，就是要恢复人们的“自然之性”，在人们的心中建立起约束自我行为的内在权威。所以，对成玄英来说，从“一切众生，皆禀自然正性”到“复此自然之性”是一个完整的理论，二者缺一不可。虽然成氏的理论还不完善（如把人分为高下三等，认为“根性愚钝”的人难以复其“自然之性”，需要用一种外在的权威去控制他们的行为等等），但这一理论的提出，在老学的发展史上却是一个很大的贡献。因为这一理论所要解决的是传统老学中很少涉及的新课题——即内在权威的建构问题。同时，对于思想史的发展也带来了一定的影响，如后来唐中叶的硕儒李翱所写的《复性书》，便与成玄英的这一理论有明显的联系。

第四节　唐玄宗的老学思想

在唐代历史上，玄宗是一位举足重轻、集荣辱于一身的皇帝。他将“盛唐气象”推到了极至，同时，也在他的手中爆发了“安

史之乱”，致使强盛的大唐王朝走上了衰败之途。

对于《老子》，玄宗感情深厚，宠爱有加。他不仅将《老子》推上了道教第一经典的位置，为老子绘像颁发全国，于科举考试中设置四子科，而且还亲自撰写了《道德真经注》和《道德真经疏》两部系统探讨、论述《老子》的著作，为老学的发展作出了较大的贡献。

关于《老子》的学说思想，玄宗在其《道德真经疏·释题》中有如下归纳：

> 其（指《老子》）要在乎理身、理国。理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教。……理身则少私寡欲，以虚心实腹为务。……此其大旨也。及乎穷理尽性，闭缘息想，处实行权，坐忘遗照，损之又损，玄之又玄，此殆不可得而言传者矣。

在玄宗看来，《老子》的核心内容表现在理身和理国两个方面，这正是他注、疏《老子》时探讨、论说的重点，对于那些“殆不可得而言传”的东西，则采取存而不论的态度。也就是说，尽管玄宗将《老子》摆在了道教第一经典的位置，但在实际探讨中，他却抹去了《老子》面上神秘的宗教色彩，恢复了《老子》哲学著作的真面目。

一、关于“理国”的理论探讨

玄宗身居九五之尊，如何安民治国自然是其首要问题，他将自己对此问题的思考，通过注、疏《老子》的途径予以了集中的表达。在其《道德真经注》和《道德真经疏》中，玄宗以帝王为核心来探讨、阐述治国的理论，主要内容表现于三个方面：一为帝王何以律己；二为如何用人；三为怎样治民。

在君权至上的封建社会里，帝王表现如何，对于国家的兴衰

关系极大，故玄宗对此极为重视。玄宗强调，君王待人要诚，不要玩弄权术。他在《老子》“人多利器，国家滋昏”条下注曰：

> 利器谓权谋。人主以权谋为，多不能反实，下则应之以诈谲，故令国家滋益昏乱。

同时又指出，在行为举止上，君王要稳重富有涵养，不可轻浮，因为，“君轻易则人离散”①，失去臣民的尊重。在生活方面，玄宗认为，君王要“约己检身，割贪制欲。去造作之甚者，去服玩之奢者，去情欲之泰者”②。此外，还需安于朴素，“不贵难得之货”。他说：

> 人主以伎巧为，多不能见素，下则应之以奢泰，故令淫奇之物滋起也。③

封建社会是一个人治的社会，选择什么样的人入朝为官，佐助君王治理百姓，历来为统治者所注重。而在用人标准上，历朝则有重大差异：两汉重德；曹魏重才；两晋南北朝重门阀；时至玄宗，则又回到了轻才重德的标准上了。他说：

> （治国）若不用巧智之臣，但取纯德之士，使偃息蕃丑，弄丸解难，自然智诈日薄，淳朴日兴，人和年丰，故是国之福也。④

相反，若君王用人唯才，必将祸患无穷。玄宗曰：

> 人君任用多智之臣，使令治国，智多必作法，法作则奸生，故是国之贼也。⑤

需要说明的是，玄宗的重德并非是向两汉用人标准的简单回归，二者之间是有区别的：两汉的“德”以强调仁义礼法、纲常名教的儒家学说为基本内容；而玄宗所言的“德”则是以主张抱朴守素、

---

①③ 《道德真经注》卷三。

②④⑤ 《道德真经疏》卷四。

无为而治的《老子》思想为基本内容。

如何治民？玄宗认为，最主要的是统治者要遵循《老子》的理论，清静无为，复其本性，“令物自化”。这包含两方面的内容：一是统治者对臣民百姓要“无为宽大”①，不烦勿扰；二是要“行虚心实腹之教”，引导百姓复其本性，归于清静，“使百姓无争尚之知，贪求之欲，令其自化”②。因为，在《老子》的理论里，“静”是万物的本质。玄宗据此而认为，无论是君王还是百姓，每个人都具备“静”的本性即具备实行无为而治的基础和条件。只要人君守静，且引导百姓归于静，即按照“自然之性”来治理国家，必定会天下无事，国泰民安。玄宗的“妙本清静，故常无为；物时以生而无不为也。侯王若能守道无为则万物自化，君之无为则淳朴矣”③，说的就是这一意思。

此外，玄宗还针对封建社会小农经济的实际，主张国家不要过多占用百姓的劳力，应让他们有足够的时间从事农业劳动，安居乐业，此亦“无为而治”的主要内容之一。玄宗说：

> 爱民者使之不暴卒，役之不伤性。理国者务农而重谷，事简而不烦，则人安其生，不言而化也。④

二、关于“理身”的理论探讨

在治身问题上，玄宗继承了成玄英的“一切众生，皆禀自然正性”和“复此自然之性”的理论。他于《老子》十六章“致虚极，守静笃”句下注曰：

> 虚极者，妙本也。言人受生皆禀虚极妙本，及形有受纳，则妙本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当先绝弃尘境染滞，

①③《道德真经注》卷二。

②④《道德真经疏》卷一。

守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身也。①

在同章“归根曰静，静曰复命”句下，又注曰：

物归根则安静，人守静则致虚。木之禀生者根，归根故复命。人之禀生者妙本，令能守静致虚，可谓归复所禀之性命。②

通过这两段话，可以看出如下意思：

1、任何人身上都有一个与生俱来的性（即所谓“妙本”）。

2、性的本质是“虚”（所谓虚，就是清心寡欲，用玄宗的话解释，即“心不为可欲所乱则虚矣”③）、“静”（在《道德真经注》卷一中，玄宗有“人生而静天之性”的说法）。

3、后天环境的影响及情、欲的诱惑，导致了性的离散丧失。在其《道德真经疏》卷六中，玄宗将这一意思说得更加明确：“若驰骋情欲，染著代尘，为声色所诱，则正性散离”。

4、只要能够抵御环境的影响和情欲的诱惑，守雌归静，则能复其人之本性。

既然人之虚、静“正性”的丧失离散主要源于情欲的诱惑，那么，治身的首要之务自然就在于“除情去欲”，“令心境俱静”。玄宗指出，除情去欲的最佳方法是在其情欲尚未对人的心境构成大的影响之时，就要设法将其排除、消灭，并及时在心中构筑一道防线，抵御住情欲的诱惑、侵蚀。为了阐明这一观点，玄宗将《老子》六十四章中二段话予以了“得意忘言”的解释：

其安易持其未兆易谋：

言人正性安静之时将欲执持，令不散乱。故虽欲起，心尚未形兆，谋度绝之，使令不起，并甚易耳。

---

①③ 《道德真经注》卷一。

② 《道德真经疏》卷二。

其脆易破其微易散：

欲心初染，尚自危脆能绝之者，脆者易破。祸患初起，形兆尚微，将欲防之，微则易散耳。①

与成玄英一样，唐玄宗之所谓通过注、疏《老子》而建构出这套治身复性的理论，其主要目的是要在人们心中建立起一个约束自身行为的内在权威，以此来和谐个体与社会之间的关系，而并非出于宗教上的需要。

第五节　王真以《老子》言军事

历史上，许多著名人物如苏辙、王夫之、章太炎乃至毛泽东，都曾将《老子》视为一部兵书。今人李泽厚于《中国古代思想史论・孙老韩合说》中亦曰："我的看法是，《老子》本身并不一定就是讲兵的书，但它与兵家有密切关系。这关系主要又不在后世善用兵者如何经常运用，而在它的思想来源可能与兵家有关。"然而，将《老子》视作兵书且予以系统言说的，则只有唐代的王真一人。他撰有一本《道德经论兵要义述》的专著。尽管此书平淡无奇，理论价值不大，但角度特别，代表着老学发展的一个侧面，有必要作一专门介绍。

一、王真与《道德经论兵要义述》

王真，唐代中叶人，宪宗元和年间为朝议郎使持节汉州诸军事守汉州刺史充威胜军使。

"安史之乱"后，大唐王朝陷入了藩镇林立、分裂割据的时代。朝廷与地方之间，方镇与方镇之间，关系紧张，矛盾激烈，军事

① 《道德真经注》卷四。

冲突时常发生。社会的现实，个人的职业，使王真对军事予以特别的关注，于是便将《老子》作为一部兵书来读。王真认为，《老子》五千言，"夫深衷微旨，未尝有一章不属意于兵也"①。在这种思想指导下，王真从"兵书"的角度对《老子》八十一章予以了新的诠释，撰写了一部四卷本的《道德经论兵要义述》，使老学的发展增添了一个新的内容。

王真诠释《老子》，采用的依然是王弼以来的"得意忘言"之法，只是穿凿附会更加明显而已。他可以完全抛开《老子》的原意而根据自己的需要随意解释。例如，《老子》十章言精神与形体、主观与客观之间存在着差异，故人们要遵从自然，无为而治，与"兵战之事"毫无关系。而王真却将其解释为：

> 魄者，阴之质也。一者，阳之精也。此言人君常当抱守一气，专致柔和，使如婴儿之德善也。涤除玄览，欲其洗心内照，志无瑕秽也。爱人治国，能无为者，夫欲治其国先爱其人，欲爱其人先当无为。无为者，即是无为兵战之事。兵战之事，为害之深。欲爱其人，先去其害。故曰：无为，兵战之事也。②

又如《老子》七十三章曰："勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？"说的是两种不同的勇，产生出两种不同的结果，劝告人们顺其自然，与世无争。而王真的解释却是：

> 此章言人君若果敢而为勇猛者，必好兵强于天下而残杀其人也。若果敢不为勇猛者，必务道行于域中而全活其人也。故曰此两者有利有害。夫天之所恶者，好杀之人也。圣人知

---

① 《进道德经论兵要义述叙表》。

② 《道德经论兵要义述》卷一。

> 之久矣。今又言犹难之者，盖重戒之极也。

与《老子》的原意根本不是一码事。

王真这样作的目的并不是有意去篡改《老子》，而是想借助《老子》来言自己对“兵战之事”的思考。至于穿凿附会的“得意忘言”之法，则是当时学术界的一种普遍风气，也算不得是王真的过错。

二、王真对《老子》“无争”、“贵柔”等思想的转化

王真生活于方镇林立、狼烟四起的唐代中期，亲眼目睹了战争的残酷，意识到“天下之害莫大于用兵”。因此，虽然王真将《老子》视为一部兵书，但是，他的探讨重点不是如何以《老子》去指导用兵作战，而是在于如何用《老子》的思想去弭兵偃武，消除战争。为此，王真抓住《老子》中无为、无争、贵柔、尚虚、以静制动等等思想予以了转化。《老子》的无为、无争一类的思想，主要阐明的是一种政治理论和人生哲学，而王真在其《道德经论兵要义述》中，却将它转化成为弭兵偃武的理论。

王真认为，天下之所以战火不息，其根本原因在于人们好“争”。他说：

> 又争之徒众矣。今臣略举梗概，皆起于无思虑，无礼法，不畏惧，不容忍。故乱逆必争，刚强必争，暴慢必争，忿至必争，奢泰必争，矜伐必争，胜尚必争，违愎必争，进取必争，勇猛必争，爱恶必争，专恣必争，宠嬖必争。夫如是，王者有一于此则师兴于海内，诸侯有一于此则兵交于其国，卿大夫有一于此则贼乱于其家，士庶人有一于此则害成于其身。①

① 《道德经论兵要义述》卷一。

为此，要消除战争，其首要任务在于“息争”。故王真曰：

夫无为者，戢兵之源，不争者，息战之本。①

一家不争，即斗讼息矣。一国不争，即战阵息矣。天下不争，则征伐息矣。夫斗讼息于家，战阵息于国，征伐息于天下，此圣人之理也。故曰圣人之道，为而不争，其此之谓与。②

在封建社会里，皇帝的手中握有至高无上的权力，他们的性情好恶，言行举止，于社会生活影响极大，因此，王真将息兵的重点放在了他们的身上。王真借题发挥，劝告帝王遵从《老子》的思想，实行一种清静无为的统治方式。他说：

夫人君则天效地，恭己正南面，无为于上，垂拱而已。无不为于下，各有司存自然，百度惟贞，万物咸若。③

夫圣人少思寡欲，偃武修文，自然无所云为也。……又圣人为君，常无为无事。以百姓心为心，乃可以取天下之心也。④

而王真认为：“天下之害，莫大于用兵；天下之利，莫大于戢兵。”⑤故在他看来，《老子》中的清静无为思想，主要是息兵偃武，勿为战事。他多次说道：

夫欲治其国，先爱其人。欲爱其人，当先无为。无为者，即是无为兵战之事。⑥

无为之事，亦所谓清静致理，无为戎马之事也。

夫清静者，无为也。无为者，亦谓无为于兵战之事，乃可为天下之长也。⑦

---

①⑥ 《道德经论兵要义述》卷一。
② 《道德经论兵要义述》卷四。
③④⑦ 《道德经论兵要义述》卷三。
⑤ 《道德经论兵要义述》卷二。

要想无为于戎马兵战之事，统治者必须有一种恭谦忍让、宽大无争的胸怀，用王真的话说：

> 人君体道用心，无有满溢之志。长使渊然澄静如万物之祖宗，则自然挫折锋芒之铦锐，解释纷扰之云为。①
>
> 曲者，谓柔顺屈曲之意也。……是以圣人抱一者，唯抱此曲全之道，以为天下之法式也。②

又于"不自见"以下四节（即《老子》二十二章中"不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长"四句）后注曰：

> 皆不争之道也。故曰："夫唯不争，故天下莫能与之争。"天下莫能与之争则兵战自然息矣。故曰："古之所谓曲则全者，岂虚言哉？"诚以此曲全之道而归根于正静者也。治军治国之道，先此为妙也。③

同时，统治者还必须抑制住自己的贪欲之心，若任其膨胀发展，天下就会出现战乱，百姓就会遭殃。王真在《老子》四十六章即"天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣"句下写道：

> 夫去奔走之马粪荆棘之田非有道欤？四郊多垒戎马生于其间非有道欤？是以人君恣可欲之心，则天下人皆得罪矣。嗜欲至而不知止足之分，则天下之人皆受祸矣。又人君所欲尽得，则天下之人悉罹于殃矣，必也。上之人能知足之为足，则天下之人孰不常足矣。④

此外，王真还认为，统治者若能遵从《老子》的"君人南面

---

① 《道德经论兵要义述》卷一。

②③ 《道德经论兵要义述》卷二。

④ 《道德经论兵要义述》卷三。

之术”，深藏不露，以静制动，可将兵战之事平息在萌芽状态。他说：

> 无辙迹者，行无行也。无瑕谪者，守中也。不用筹策者，战必胜也。不可开者，守必固也。不可解者，无端绪也。此五善者，皆圣人密谋潜运，不露其才，不扬其己，不显其迹，不呈其形。常欲令戢兵于未动之际，息战于不争之前。①

三、王真以《老子》言用兵之道

尽管王真在《道德经论兵要义述》中将探讨的重点放在“息战”之上，但对于用兵之道，还是有所涉及。具体有如下内容：

一是言用兵贵密，机要之事，不可外泄。于《老子》五十六章“知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘，是谓玄同”句下，王真解释说：

> 夫以道用兵，则知者必不言其机也，言者必不知其要也。故曰：“知者不言，言者不知。”“塞其兑，闭其门”者，兵之深机也。挫锐解纷，和光同尘者，兵之至要也，并不可得而言也，是以谓之玄同。

二是言“用兵者以奇”。所谓“奇者，权也”，也就是说要搞“阴谋诡计”，而不能像搞政治那样“光明正大”。王真原话是：

> 治国者以政，政者，正也。君率以正，孰敢不正？用兵者以奇，奇者，权也。权与道合，庸何伤乎？②

三是言用兵不可轻敌，轻敌必有大祸。何谓轻敌？王真解释说：

> 轻敌者，谓好战于外，无备于内。

---

① 《道德经论兵要义述》卷二。
② 《道德经论兵要义述》卷三。

而二者相比较，王真认为无备于内更糟。他说：

好战于外，犹有胜负；无备于内，必至灭亡。①

四是言兵强马壮之时，切戒骄傲自大，否则将会一败而不可收拾：

何者？夫兵者所谓凶险之器，斗争之具，所触之境，与敌对者也。故兵强则主不忧，主不忧则将骄，将骄则卒暴。夫以不忧之君御骄将，以骄将临暴卒，且败覆之不暇，何胜敌之有哉？②

很明显，这一番分析、论说，与《老子》的辩证思想的影响是具有一定关系的。

第六节　杜光庭以三教思想释《老》

杜光庭生活于唐朝末年的昭宗前后，在唐代老学发展史上，他属于一位殿军人物。

一、杜光庭的老学著作

杜光庭的老学著作名曰《道德真经广圣义》，共有五十卷之多，在唐代的老学著作中，属于分量较大的一部。

前已有言，唐玄宗在推崇道教、神化老子的同时，曾亲自撰写了《道德真经注》和《道德真经疏》二部老学著作。杜光庭的《道德真经广圣义》，就是以玄宗的二著为文本，参进己见而撰写出来的。所谓“广圣义”，意思是说他的这部书是对玄宗老学思想的推广和扩充。因此，在著书体例上，《道德真经广圣义》与其他的老学著作不同，其中不仅引用、注释《老子》的原文，而且还

①② 《道德经论兵要义述》卷四。

援引、解释玄宗《注》、《疏》的原文，于此之中融入己见予以推广发挥，阐明自己的老学思想。这里仅以《道德真经广圣义》卷三十九中一段注释为例，即可窥见一斑：

> 《老子》：心使气曰强。
>
> 注：心有是非，气无分别。若役心使气，是曰强梁之人。
>
> 疏：夫心有是非而气无分别。故任气则柔弱，使心则强梁。今失道益生之人役心使气，气为心使，是曰强梁。故《庄子》云："无听之以心而听之以气。"
>
> 义曰：含德必任气而柔弱，益生则使心而强梁。柔弱合于真常，强梁乖乎修炼。理国亦以柔和为上，不以强大为能，弃柔任强，丧身败国矣。"无听之以心"者，《庄子·人间世》篇：孔子谓颜回曰："若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。"此言心虚则嗜欲无入，神清则玄览无疵。遗其色声，忘其境智。境智忘而玄道自至，色声一而物相尽空。心止于符，气合于漠，此谓之心斋也。

其中，玄宗抓住《老子》"心"、"气"、"强"三字予以解说，阐述"任气"与"使心"的利弊，其主要内容是以道家的思想来论说人生修养问题。而杜光庭"义曰"的内容则扩充了许多：一是不仅注释了《老子》的原文，而且对玄宗的"任气"、"使心"乃至所引《庄子》的话均作了较详细的注解；二是在玄宗的以柔弱修身的基础上又引申出以柔和治国的新内容，并在思想理论方面，纳入了佛教的内容。

总之，杜光庭的《道德真经广圣义》既是对玄宗老学的继承，同时也有较大的发展，其"广"的成分甚重。

二、以三教思想解释《老子》

杜光庭在《道德真经广圣义》的序中，回顾了历代老学研究的基本状况，列举了累代诠、疏、笺《老子》的著作六十余家，随后归纳说：

> 所释之理，诸家不同。或深了重玄，不滞空有；或溺推因果，偏执三生；或引合儒宗；或趣归空寂。莫不并探骊宝，竞擞珠玑。

应该承认，这一归纳是十分正确的。的确，在历代注释《老子》的过程中，人们根据时代的需要和各自的思想，大多以“得意忘言”之法去阐释《老子》。于是，儒学、玄学、道教、佛教等各种思想便走进了老学的理论框架之中。在这里面，有的是侧重某一家的学说，如王弼的《老子注》是以玄学理论为主，成玄英是重在以佛教思想来解释《老子》，而葛洪的《抱朴子》则是在转化老学来为道教的理论建构服务；有的是将儒、释、道三家的思想揉在一起，用来为《老子》作注释，这一倾向在唐代表现得比较明显。如杜光庭所“广”的唐玄宗的《道德真经注》和《道德真经疏》中，儒、释、道三教的理论都有充分的反映。杜光庭生活于唐代的晚期，当时，合流儒、释、道三教学说已成为思想领域中的大趋势。所以，杜光庭在撰《道德真经广圣义》的时候，便在玄宗的基础上继续向前发展，更加自觉地将儒、释、道三教的理论运用其中，由此而构成了他注释《老子》的基本特点。这里可以政治学说和人生修养两大内容为例。

在政治学说上，杜光庭首先以儒家理论为根据，充分肯定君王之制的合理存在。他说：

> 普天之下，人君统之。人君之位，皆上天降命，历数所归，应天之心，顺人之望，而后君临四海，子育群生而为之

主也。①

然而，在统治方法上，则是儒、道二家思想并用。一方面，他极力鼓吹道家的无为而治的政治理论，说什么："老君垂教，以清静为用，无为为宗。清静则国泰民安，无为则道成人化。"②"惟道集虚，虚心则道集于怀也，道集于怀则神与化游，心与天通。万物自化于下，圣人自安于上，可谓至理之代矣。"③ 另一方面，他又以"得意忘言"的手法来强调儒家的礼法。如《老子》三十八章中言"夫礼者忠信之薄而乱之首"，意思是说"礼"这个东西是忠信不足的产物，是祸乱的开始。而杜光庭在《道德真经广圣义》卷三十中却解释说：

乱者，理也。……忠信既薄，上下离心，圣人设礼以教之，约法以检之，明尊卑上下以劝之，著降杀等伦以节之。虽忠衰信薄，人不敢为乱者，由行礼以理之矣。

在有的地方，是将儒、道二家的理论揉合在一起使用。如对《老子》"侯王若能守万物将自宾"句的解释是：

言侯王能守道者，举其有土之尊能守道化物，则八埏四海之人仰其道德，归其至仁，沐其盛德，饮其和煦而自宾服矣。埏，封域边陲也。宾，顺也。外国顺化谓之宾服，要荒之外来附中国则客礼而宾附率服也。④

对《老子》的"往而不害安平泰"句，杜光庭解释说：

四方之人慕我道德，观风候日归于圣人。圣人因而绥安养之，不以教令督责之，不以刑法伤害之，故远近之人安其太平之政矣。政教和平，人俗康泰，然后功业光大。……

① 《道德真经广圣义》卷二十四。
② 《道德真经广圣义》卷三十四。
③ 《道德真经广圣义》卷八。
④ 《道德真经广圣义》卷二十七。

《论语》曰："远人不服，修文德以来之。既来之，则安之。"斯则帝道皇风，无远不届矣。①

很明显，这些解释是揉合了道家的"崇道"、"尚柔"和儒家的"仁政"、"怀柔致远"等思想而作出来的。又如在关于人君如何规范自己的问题上，杜光庭曰：

人居此大宝之位，当须保守之。以仁爱为心，重静为用，俭约为基，令四海同文，万方述职，天枝帝叶，传之子孙。善崇建于根蒂，善抱守其淳朴，使天下慕其仁而归之。②

同样，这里面也是将儒、道二家的思想揉在一起。

如果说杜光庭于政治学说上是儒、道兼用的话（因佛教是一种出世的哲学，没有杜氏可以借用的理论），那么，他在人生修养上，则是将佛、道、儒三教的思想都纳入了自己使用的范围。

人为什么要进行修养？在这一问题上，杜光庭是以佛教的理论来予以解释的。《道德真经广圣义》卷三十六曰：

人之禀生有三业十恶。三业者，一身二心三口业也。十恶者，身业有三恶：一杀生，二偷盗，三邪淫；心业亦有三恶：一贪欲，二嗔怒，三愚病；口业有四恶：一两舌，二恶口，三妄言，四绮语。……人能制伏三业十恶，则可得道长生。……人若纵生三业十恶，则必从生趣死。

如同儒家的"性恶论"一样，杜光庭依据佛教思想认为，每个人都有一与生俱来的"恶"，若任其发展，不予约束，便会带来灾难性的后果。与儒家思想不同的地方是，儒家主张用外在的规范秩序来制服人恶的本性，而杜氏则是主张通过自身不断修养的方式来限制、涤除人身上的恶，使之步入善的境地。需要说明的是，在

① 《道德真经广圣义》卷二十八。
② 《道德真经广圣义》卷二十二。

关于人性的问题上，杜光庭既接受了佛教的理论，同时也接受了儒家的理论，但未能将二者很好地统一起来，做到自圆其说。忽佛忽儒，矛盾之处甚多，如《道德真经广圣义》卷三十二曰：

> 人之生也，气有清浊，性有智愚。虽大块肇分，元精育物，富贵贫贱，寿夭妍媸，得之自然，赋以定分，皆不可移也。然道无弃物，常善救人。故当设教以诱之，重法以训之。使启迪昏蒙，参悟真正，琢玉成器，披沙得金，斯之谓矣。按孔子所云："生而知之者上也，学而知之者次也，困而不学，民斯为下也"。此与三士（即《老子》中的上士、中士、下士）事理玄同。又《论语·雍也》篇云："子曰：中人已上可以语上，中人已下，不可以语上也"。此谓教化之法也。《师说》云：就人之品识，大判有三，谓上、中、下也。细而分之则有九品。上上品者即是圣人。圣人自知，不劳于教。下下品者即是愚人。愚人不移，教之不入。所可教者，谓上中以下，下中以上，凡有七品之人可教也。

所谓"教"，就是通过教化、修养来复其性，建立起约束自己行为的道德观念。但在杜光庭看来，极少数的"愚人"由于身上的"性"所决定，无法通过教化的手段培养出约束行为的自觉性，而需要采用强制的手段迫使他们接受社会的规范秩序。这种人分高下、性有智愚的思想，显然又是来自于儒家。

如何进行人生修养？杜光庭说：

> 欲忘言者塞其兑。兑，口也。言语理绝，自契忘言矣。欲忘象者，闭其门。门，目也。形象混冥，自契忘形矣。塞兑则辩说不施，故无滞于言教；闭门则荣观自息，无溺于是非。然后纷锐尽销，光尘共混，方叶玄同之德矣。[①]

① 《道德真经广圣义》卷三十九。

这里面，既有道家的理论，同时也融入了佛教的思想。

总而言之，在《道德真经广圣义》中，儒、释、道三教的思想都有充分的反映，几乎在每一个重大问题上，杜光庭都是采取三教思想并用的手段去进行解答的。如在以下有关“炼心”与“炼形”的两大问题上即是如此。

三、关于“炼心”的理论

杜光庭说：“理身之道，先理其心”①。“道果所极，皆起于炼心”②。可见在杜光庭的老学思想中，“炼心”是个极其重要的内容。而所谓“炼心”，就是进行伦理道德的培养，在心中建立一个约束自己行为的内在权威。

杜光庭认为：“人之难伏，惟在于心”③。为什么？杜氏以佛教的理论解释说：

> 心之照也，通贯有无，周遍天地。因境即运，随境即驰。不以澄净制之，则动沦染欲。既滞染欲，则万恶生焉。④
>
> 夫罪与祸，皆起于身。身之生恶由于心想。故身、心、口为三业焉。三业之中，共生十恶。十恶之内，贪罪愈深，故生死忿争，皆因贪致。贪者，心业之一也。⑤

在杜光庭看来，心之所以导人于恶，除了主观上的“贪”之外，其主要原因在于外在环境的影响。这一点在其《道德真经广圣义》卷二十七中说得更加明白：

> 心之惠照，无不周遍。因境则知生，无境则知灭。所以

---

① 《道德真经广圣义》卷十九。
② 《道德真经广圣义》卷四十九。
③ 《道德真经广圣义》卷八。
④ 《道德真经广圣义》卷十。
⑤ 《道德真经广圣义》卷三十五。

> 役心用智者，因境而起也。境正则心与智皆正，境邪则心与智皆邪。苦乐死生，吉凶善恶，皆由于此也。故心者，入虚室则欲心生，入清室庙则敬心生，万境所牵，心随境散。

因此，抗拒外在环境的诱惑，也就成为“炼心”的主要内容。杜光庭曰：

> 染有轻重，皆在修炼，渐而制之。所以理身所务：眼绝五色，耳绝五音，鼻绝五香，口绝五味，身绝五触，心绝五缘，即六尘净矣。六尘净则世利不能动，声色不能诱，自归柔弱之道。①

为了有效地抵御外在环境的影响，杜光庭甚至主张一些“愿行未周，澄炼未熟。畏见可欲，为境所牵”之人远离尘世，遁隐山林，“以避嚣杂”。不过，一旦进入“心泰志定，境不能诱，终日指挥未始不晏如”② 的境界，还是应该回到社会之中来生活。因为，杜光庭主张“炼心”的真实目的并非在于培养脱离世俗的宗教徒，而是想在人们的心中建立一个约束自我行为的内在权威，用杜氏的话叫做“返性归元”。他说：

> 自道所禀谓之性，性之所迁谓之情。人能摄情断念，返性归元即为至德之士矣。至德之本即妙道也。故言修性返德，自有归无。情之所迁者有也，摄情归本者无也。既能断彼妄情，返于正性。正性全德，德为道阶，此乃还冥至道也。③

“有”，指的是外在环境；“情”，指心受外在环境影响而产生的欲念；至于“性”这个概念，前已有言，在杜光庭那里没有严格的规定，或佛或儒或道，含混不清。但是，由于杜氏于此明确规定

---

① 《道德真经广圣义》卷三十四。
② 《道德真经广圣义》卷八。
③ 《道德真经广圣义》卷十九。

说“自道所禀谓之性”，并冠之“正性”二字以示区别，因此其意还是十分清楚的，指的是道家所宣扬的清净澹泊、虚空无为的境界。由此可见，所谓“返性归元”，就是抵御外在环境的影响，克服心中的欲念，宁静澹泊，谦让无争，以此与社会取得和谐。关于这一层意思，《道德真经广圣义》卷二十三中又有另一种说法：

> 法性清静，本合于道。道分元气而生于人。灵府智性，元本清静，既生之后，有诸染欲，渍乱其真，故去道远矣。善修行之人，闭冥六欲，息其五情，除诸见法，灭诸有相，内虚灵台而索其真性，复归元本则清矣。

很明显，这里用的是佛教的理论。然而，无论是佛还是道，其义并无不同，旨在建立一套约束人们行为的道德规范，这才是杜氏“炼心”理论的最终目的。

本章第二节中即已指出，通过注释《老子》来进行伦理道德权威的建构，是唐代老学的显著特点。杜光庭生活于唐代晚期，所以在他的《道德真经广圣义》中，这一特点表现得更为突出。与他以前的老学家们相比较，杜光庭不仅在此问题上进行了大量的理论探讨，而且还制定了许多具体的道德规范。于其《道德真经广圣义》卷一中，他将《老子》一书的内容归纳为“三十八别”(即三十八条)，而其中大部分即属于具体的道德规范。当然，这并不是说《老子》本身真有那么多的道德规范方面的内容，而是杜光庭采用传统的“得意忘言”之法炮制出来的。他的具体作法是先列出一条道德规范，随后用《老子》的话去作注解。这里，先举一例说明：

> 第十九，教人修身曲己则全，守弱则胜。《经》曰：“曲则全”。又云：“柔胜刚，弱胜强”。又云：“柔弱胜刚强”。又云：“柔弱者，生之徒；刚强者，死之徒”。又云：“强梁者不得其死”。

全部三十八条，用的都是这一作法。因此，下面只将杜光庭归纳出来的有关道德规范方面的内容作一个列举，至于《老子》的原话则删除不录。

第二十，教人理身无为无欲。

第二十二，教人理身崇善去恶。

第二十三，教人理身积德为本。

第二十四，教人理身勤志于道。

第二十五，教人理身忘弃功名，不耽俗学。

第二十六，教人理身不贪世利。

第二十七，教人理身外绝浮竞，不衔己能。

第二十八，教人理身不务荣宠。

第二十九，教人理身寡知慎言。

第三十三，教人修身外身而无为。

第三十四，教人理心虚心而合道。

第三十五，教人处世和光于物。

第三十六，教人理身绝除嗜欲，畏慎谦光。

第三十七，教人哀多益寡。

第三十八，教人体道修身必获其报。

杜光庭不仅将道德规范的建构作为“炼心”的主要目的，而且也将其作为“炼形”理论中的一个重要方面。

四、关于“炼形”的理论

所谓“炼形”，就是运用道教的理论、方法修身养神，企图达到长生不老乃至羽化成仙的目的。

要“炼形”，首先要回答“形”的来源。在这一问题上，杜光庭继承了王充等人的说法，认为人是由“气”构成的。他说：

人之生也，禀天地之灵，得清明冲朗之气为圣为贤；得

浊滞烦昧之气为愚为贱。①

将气分清浊，人分圣愚，是为封建等级制度服务的，此处可以存而不论。但这一段话里还含有另一层意思，即无论圣贤愚贱，其“形”均由“气”构成。因此，杜光庭将养气、食气作为长生不死的一个重要途径而予以了高度的肯定。他在《老子》“谷神不死，是为玄牝”句下注释说：

……玄牝则吐纳元和。炼神炼气，形气长久，天地齐灵，绵绵永存，长生之道也。

夫玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。光和之气，慧照之神，在人身中，出入鼻口。呼吸相应，以养于身，故云谷神也。又天之五气，从鼻而入，其神曰魂，上与天通。地之五味，从口而入，其神曰魄，下与地通。言人食气则与天为徒，久而不已，可以长生，阳炼阴也。食味则与地为徒，久而不已，生疾致死，阴炼阳也。老君令人养神宝形，绝谷食气，为不死之道。②

当然，吐纳食气，并不是长生的唯一途径。另如“服饵导引，猿经鸟伸”③等等，也同样属于炼形长生的途径，只是杜光庭对吐纳食气的肯定更加充分而已。

不过，在杜光庭的“炼形”的理论之中，吐纳食气还不是最重要的内容，他说：

理身者以心为帝王，藏府为诸侯。若安静心王，抱真守道，则天地元精之气纳化身中为玉浆甘露，三一之神与己饮之，混合相守，内外均和，不烦吐纳，存修各处。玉堂琼室，

① 《道德真经广圣义》卷八。

② 《道德真经广圣义》卷九。

③ 《道德真经广圣义》卷三十六。

阴阳三千六百神森然备足，栖止不散则身无危殆之祸，命无殂落之期。超登上清，泛然若川谷之赴海而无滞著也。①

能刳可欲之心，必享无涯之祉。理国可期于九五，理身可企于神仙。勉而行之，道之要也。②

由此可见，在杜光庭看来，心的修炼、治理才是求得长生不死的最为根本的途径，它的作用远甚于“吐纳炼藏，服饵导引，猿经鸟伸”③ 等等形而下的修炼。如此一来，“炼心”与“炼形”便统一起来了。

杜光庭之所以要将“炼心”纳入“炼形”的理论之中并予以如此高度的重视和肯定，目的还是在于进行内在权威的建构，即在人们的心中建立起一个少私寡欲、恭谦无争的观念，以此来规范自身的行为，协调个体与社会的关系。于以下论述里，可以清楚地发现杜氏的这一意图：

修身之士当体道虚心，无所执著以臻其妙。④

夫当其生也，不以利欲乱其心，不以厚养伤其性。安于澹默，顺其冲和，则神守于形，气保于神，志和于气，心寂于志，静定其心。如此，则不求于延生生自延矣，不求于进道道自至矣。⑤

当然，这种“定心”与“延生”关系的结合，并不是杜光庭的发明，于他之前的葛洪、唐玄宗等人在这方面都有一定的论述。只不过，它属于杜光庭老学理论的一个重要内容，且在肯定二者关系的程度上又超出了他的前人，有必要作一番论说。

杜光庭身后，历史进入天下大乱的五代十国时期。人心恐慌，

---

① 《道德真经广圣义》卷二十七。
② 《道德真经广圣义》卷三十五。
③⑤ 《道德真经广圣义》卷三十六。
④ 《道德真经广圣义》卷二十八。

疲于避难保命，自然是无人去言说《老子》。待到社会稳定的宋代，老学再度兴起了。

第六章　宋元时期的老学

第一节　思想研究的新变化

中国古代社会发展到宋代，呈现出重要的变化。这变化不仅表现在哲学、文学等精神文化方面，更重要的是包括了整个社会组织。从魏晋到隋唐，中国社会是一个身分制社会。在唯一的最高统治者皇帝之下，其他的社会成员基本上分为贵族与庶民两种身分。在改朝换代的时候，旧贵族没落了，新贵族取而代之，但社会的基本结构没有多大变化。而从唐到宋的转变之后，旧贵族消灭了，却没有产生新贵族，代之而起的是新兴的士大夫阶级，作为庶民的上层，他们以新官僚的身分取代了以往的贵族阶层，却没有成为新的贵族。士大夫以官僚身分而不是以贵族身分占据重要地位，并对整个社会发挥作用，这是宋代社会比之前代的重大变化之一。

其二，是封建国家的特色有所变化。至唐代为止的封建国家，都带有武力的色彩，每个王朝的兴起及巩固主要靠掌握精锐的军队。从唐代晚期起，财政的色彩逐渐加强。进入宋代之后，国家管理主要是靠以财养兵、以兵守国的政策。文官比武官更受重用，而且文官一般都是治理财政的行家。朝廷对官吏进行考核和升迁的依据也是看财政方面的政绩，甚至连皇帝本人也要为国家财政的盈亏及官僚的升谪而操心。国家军队的维持也要靠财政来保

证，一旦财力不支，军队就有叛心，天子的宝位就会不稳。经济与财政在国家政治生活中占据越来越重要的地位，这就是封建国家在宋代以后最引人注目的变化。

其三，作为悠久的中国文化，到了宋代也出现了新的面貌。世界著名的四大发明，这个时期已经得到广泛的社会性应用。文学、经学方面则出现了对古代文明的复兴，绘画等艺术已达到世界最高水平。整个宋文化可以说在当时的世界上是最先进的，是无与伦比的。全社会的物质财富，及市民的生活水平，在从宋至明清的整个时期都呈现出极为富足的态势。商业活动与城市生活极为活跃和成熟，庶民的下层即市民阶层已在社会中占有相当地位，他们的生活已成为整个社会生活中不可缺少的组成部分，并对当时的文化产生了深刻影响。

处于这样一个社会基础上，老子思想及哲学思辨层次的情况又是如何呢？

一、思想研究的本体化倾向

中国思想史发展到了宋代以后，思想研究出现了以形而上学的本体范畴做为哲学及政治、伦理等思想之基础的普遍倾向。在此之前，道家与佛教在思想研究上历来就有以道之本体为根本研究对象的传统，相比之下，儒家思想中的本体化倾向就显得薄弱一些，其思想主要以伦理道德的概念为基本范畴。由于儒家思想在中国思想文化的体系中占有主导地位，故儒家的非本体化的研究方式使得中国思想史一直缺乏深邃的形上特色。宋代以后，封建社会发展到相当成熟的阶段，一个成熟的社会必然要求其思想体系的成熟，于是儒、道、释三家在本体化的思想研究层次上首次达到了同步。

宋以后的道家学者仍然保持以道为研究核心的思想传统，并

在对道之本体的研究上又有许多新的成果。如陈抟研究太极图、河图象数之学，是以图式的方式研究太极、先天数及其与世界万物的关系问题。他的太极、先天数就是其哲学思想中的本体概念。又如张伯端在研究内丹术时，也对“本源真觉之性”进行研究，期望“达本明性之道尽于此”，所以他命名其著作为《悟真篇》，其根本目的就是“见末而悟本，舍妄以从真”①。他所谓的本源真觉之性、达本明性之道的本、真，都是本体范畴。这表明，道家的内丹术至此已经上升为以本体范畴为理论基础的成熟阶段。此外，宋元时期的道家学者对老子思想普遍都有研究，如陈景元、张嗣成、曹道冲、达真子、刘骥、范应元、董思靖等人都曾注释过《老子》，对老子的道之本体进行了新的阐述，并在老子的道本体的基础上建立起各自的思想学说。

佛教方面在宋以后主要流行的为禅宗。宋代禅宗秉承唐代佛教各宗的本体思维传统，尤其是禅宗六祖慧能以来的“直指人心，见性成佛”的顿悟方法，继续以对本体性的佛性进行超文字的直接体悟为特征，实际上仍是以本体问题为思索和研究的中心。所不同的是，北宋盛行的是“看话禅”，南宋流行的是“默照禅”，在见性悟道的方法上出现不同的倾向。而在禅宗的派别上则以临济宗的杨岐派和黄龙派最为风行。禅宗不论其派别及方法如何划分门户，其根本宗旨则是一致的，都要追求对佛性的彻悟。如杨岐派创始人方会主张佛性即是一切的本体。他说：

> 心是根，法是尘，两种犹如镜上尘。痕垢尽时光始现，心法双忘性即真。②

---

① 《悟真篇序》。

② 《袁州杨岐山会和尚语录》。

山河大地，塞却诸人眼睛。[1]

山河大地即所谓“法”，法本身的外在形象对人起了迷惑作用，故叫做“尘”，使人看不到佛性之“光”，认识不到佛性之“真”。然而心法诸尘与唯一的本体佛性又是相通的，不可分的，佛性即在这些众多的尘之中。这就是他所说的：

一即一切，一切即一。[2]

问题是要真正认识、觉悟这个“一”。他说：

天得一以清，地得一以宁，君王得一，以治天下。[3]

这里借用了老子的说法，实际上“一”就是他的本体之佛性，才是“真”，是“光”；若不能认识觉悟佛性的心与法，仍处于“尘”的境界，则不能用佛性之光明真谛看清一切心法的本质。

黄龙派创始人慧南也在探讨佛性的觉悟问题。他说：

法身无相，应物现形。般若无知，随缘即照。[4]

道不假修，但莫污染。禅不假学，贵在息心。心息，故心心无虑。不修，则无菩提可求。[5]

凡圣情尽，体露真常。但离妄缘，即如如佛。[6]

道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。道之与圣，总在归宗拄杖头上，汝等何不识取？[7]

古人求道内求心，求得心空道自亲。今人求道外求声，寻声逐色转劳神。劳神复劳神，颠倒何纷纷？[8]

从这些话可以看出，他所关心探讨的问题就是求道。所谓的道，就是佛性的中国式说法，此外还有“般若”、“菩提”、“禅”、“真

---

① 《后住潭州海会寺语录》。

② 《袁州杨岐山会和尚语录》。

③ 《杨岐方会禅师后录》。

④⑤⑥ 《黄龙南禅师语录》。

⑦⑧ 《黄龙南禅师语录续补》。

常”、“圣”等不同名称，这些都是他的禅学思想中的本体概念，他要做的事就是求得识取它们于自己的内心，或者说使自己的心与真常之佛性合一。这与方会是完全一致的。

禅宗的特色本来是不着文字，直指人心，但宋代的禅宗却发展出“看话禅”的一派。他们用前代禅师论禅的话头做为自己参禅的依据，称之为“公案”，并为之做了大量的提示、夹注、发挥，这就走上了从文字求禅意的道路，有违于禅宗的本意。结果随后又出现了“默照禅”，提倡“默默忘言”的体悟方式，以求般若佛性“昭昭现前”①。宋元时期的禅宗在根本问题上并没有超出唐代的禅宗及佛教其他教派的思维高度，但他们使禅宗思想与社会文化广泛交融，对时代和社会都产生了深刻影响，尤其是对宋明理学的本体化倾向起了促进作用，因而它在中国思想发展史上仍然占有重要地位。

儒家方面，以新儒家为代表，其众多的思想家也都不约而同地把思维的触角伸向形上的本体范畴，表现出与前代儒家思想家截然不同的思考风格。儒、道、佛三家基本上代表了中国古代的思想活动之主流，从宋代开始，三家共同以本体问题为思想研究的核心内容，并且相互交流融合，这就充分表明了中国古代思想史已经发展到了前所未有的高度。

宋代以后的儒家思想发展为理学的形式，理学之所以被称之为理学，就是因为此种学术思想以探讨本体性的“理”为整个思想体系的基础。尽管各个具体的思想家对这种本体性的范畴赋予不同的名称，但他们的思想体系都具有这种共同的本体化特色。对于儒家思想从宋代开始把思想研究的核心范畴提升到本体论的层次，这是当今学者普遍认同的看法。如范寿康认为北宋的学者分

① 正觉：《默照铭》。

为两大派：

> 前者为范仲淹所开辟，主张依内省的思索来穷究宇宙自然及人类道德的根源。后者为欧阳修所开辟，主张根据文献与历史来阐明人生义务的所在。前一派的目标在于探求宇宙及仁心的本源。后一派的目标却在于明示人类义务的本质。①

张立文主编的《道》中则说：

> 随着宋代统一王朝的建立，社会的稳定，生产和科学技术的发展，哲学也有了发展。思想家们从哲学的高度探讨了世界的本源和社会伦理等重大问题。……尝试建立一种直接把哲学本体论与儒家伦理学统一起来的哲学体系。②

蒙培元认为：

> 先秦两汉的儒家哲学，虽然产生过《易传》这样的范畴学著作，但还没有全面进入"形而上"学阶段。只有经过玄学和佛学这个发展阶段和儒学的复兴，"理气"、"道器"、"太极阴阳"等范畴逐步结合起来，才形成儒家形而上学宇宙论的范畴系统。首先是张载的气本体论，其次是二程的本体论，最后由朱熹完成了理气一元论。③

海外学者也有同样看法，如杜维明认为：

> 宋明儒学的思想家们，为了表达他们的思想，学会了形而上学思维的艺术。④

"学会了形而上学思维的艺术"，就是能对形上的本体问题进行思考，而使其学术研究达到了本体化的研究层次。唐君毅认为学术

---

① 《朱子及其哲学》第 11 页，中华书局 1983 年版。

② 《道》第 147 页，中国人民大学出版社 1989 年版。

③ 《理学范畴体系》第 2 页，人民出版社 1989 年版。

④ 《儒家传统的现代转化》第 481 页，中国广播电视出版社 1993 年版。

研究的对象有六种"理"，先秦学术研究文理，魏晋玄学研究名理，隋唐佛学研究空理，宋明理学家研究性理，王夫之及清代儒者研究事理，现代学术研究物理。文理，即人文人伦之理。名理，通于本体论上之理。空理，超思想言说之理。性理，人生行为之内在的当然之理，有形上意义，并通于天理。事理，历史事件之理。物理，客观事物之理。[①] 牟宗三基于唐君毅的观点，则又划分名理属于道家，空理属于佛家，性理属于儒家。他说宋明儒家重视"成德之教"（成德即是成圣），而成德之教即道德哲学，其中涵有道德的形上学。[②] 牟宗三认为宋明儒家心性之学实际上只研究了两大问题：道德实践的根据问题，道德实践的下手问题。前者是本体问题，后者是工夫问题。心性之学的本体即心性本体，是绝对的普遍者，是道德实践的本体（依据），也是宇宙生化的本体，一切存在的本体（根据）。[③]

为什么宋儒思想上会朝本体层次转向？对于这一历史性的思想发展现象，海内外学者一致认为其主要原因是儒家对佛道（主要是佛家）精密的思辨哲学在思想领域的长期兴盛而造成的巨大压力所不得不做出的积极反应。

在中国历史上，自魏晋南北朝到隋唐五代，是佛教、道教最为昌盛的时期，其思想学说对中国正统的儒家学说造成了极大的压力。唐代的韩愈等人力图恢复儒家道统，屏除佛教思想的影响，但没有取得成功。到了宋代，坚持儒家思想学说的思想家们继承韩愈等人的精神，为复兴儒学，反抗佛教、道教思想对儒家思想的干扰，作出了新的努力。由于佛教和道教唯心主义思想体系在

---

① 参阅牟宗三：《宋明儒学之课题》，见《道德理想主义的重建》第 211 页，中国广播电视出版社 1993 年版。

②③ 参阅牟宗三：《宋明儒学之课题》，见《道德理想主义的重建》第 216 页。

形上范畴方面的精密化和复杂化，宋代儒家思想家就不得不在形上的本体范畴方面进行深入精密的思想研究，以与佛教和道教的思想学说进行对抗。从中国思想发展史的进程看，宋代思想研究出现本体化的倾向乃是历史的必然。像程、朱等人为了批判佛教、道教的学说，都曾对佛教、道教的学说做过深入的研究，而他们在建立自己的以本体论为基础的思想体系时也不可避免地受到佛教、道教思想的影响，所以说，宋代思想研究的本体化倾向，一方面是与佛教、道教思想学说进行对抗而必然出现的趋势，另一方面则又是深受佛教、道教思想学说影响的结果。

二、本体范畴的衍射与士大夫文化

在宋代，由于思想家们普遍关注形上的本体问题，众人的研究促进了对于本体范畴认识的深化，又由于佛教、道教在社会上的普遍传播，学者文人对于两教教理中的形上问题也纷纷产生兴趣，于是使得有关的本体范畴在文化中广泛衍射，已经走出了思想家的书斋，成为社会文化中的有机组成部分。理学、禅宗、道家的本体性思维，与士大夫的思想与学术有着很深的联系。这使得本来不是以哲学思辨为己任的士大夫也都谈论禅道之理，对佛、道、儒三家本体性问题的普遍关心，使本体性问题融化到他们的头脑中和文学作品中，反映了本体性问题对于社会文化的深刻影响。宋代士大夫谈论禅机，是基于自身修禅的切实经验。他们与禅师多有密切交往，相互讨论禅理，加深了对佛禅本体范畴的认识。苏轼可以说是士大夫深受禅宗影响的一个典型代表，由他一人的事例就可充分反映禅宗对于士大夫文化的深刻影响。

苏轼一生中交结众多禅僧，他觉得与禅师来往对自己的思想境界的净化有很大益处。他说：

每往见师，清坐相对，时闻一言，则百忧冰解，形神俱

泰。①

同时也认真静坐禅定，体悟禅机。他曾在文章中记述自己静坐的体验：

吾燕坐寂然，心念凝默，湛然如大明镜，人鬼鸟兽杂陈乎吾前，色声香味交遘乎吾体，心虽不起而物无不接，接必有道。即千手之出，千目之运，虽未可得见，而理则具矣。②

苏轼不是从理论上探讨佛教的义理，而是在生活中体会佛教的义理，尤其是禅宗的思想。他曾说：

久参白足知禅味。③

可见他在生活的切己之参禅已达到相当深入的地步。

不仅禅宗对苏轼产生了深刻影响，佛教的其他宗派也对苏轼具有强烈吸引力。

凭君借取《法界观》，一洗人间万事非。④

《法界观》为佛教华严宗的经典。华严宗主张，事理无碍，大小等殊，理有包容，相即相入，万事万物都是一真法界的体现，因此互相包含，互相反映，无穷无尽。这种思想也反映在苏轼的诗中：

孤云抱商丘，芳草连杏山。
俯仰尽法界，逍遥寄人寰。⑤
乃知法界性，一切惟心造。
若人了此言，地狱自破碎。⑥

---

① 《东坡后集》卷二十《海月辩公真赞》。
② 《东坡集》卷四十《大悲阁记》。
③ 《东坡集》卷六《书普慈长老壁》。
④ 《东坡集》卷七《送春》。
⑤ 《东坡集》卷十五《南都妙峰亭》。
⑥ 《东坡集》卷四十《地狱变相偈》。

苏轼前期写到佛教的诗，往往流露不堪世事压迫以求解脱之感，其后期的诗则能以更透脱的禅理来认识世界，看待人生，作飒然超离之想。如《追和沈辽顷赠南华诗》：

善哉彼上人，了知明镜台。

欢然不我厌，肯致远公材。

莞尔无心云，胡为出岫来。

一堂安寂灭，卒岁扃苍苔。①

与苏轼同时的李之仪也说：

得句如得仙，悟笔如悟禅。②

说禅作诗本无差别，但打得过者绝少。③

这种以禅喻诗的风气在宋代十分盛行，如葛天民《寄杨诚斋》中说：

参禅学诗无两法，死蛇解弄活泼泼。……

赵州诗在口头边，渊明诗写心中妙。④

此外，禅理又影响了宋代的书法和绘画，使书画都成为表达禅悟的艺术工具。在禅理的浸润下，书法出现了别具意境的"禅书"，宋代苏、黄、米、蔡四大家及张及之的书法就被视为禅书的代表。禅理还影响了绘画。如南宋梁楷的《六祖截竹图》、《出山释迦图》、《布袋图》、《雪景山水图》，宋代山水画家如李唐、米芾、夏圭、马远的画，都多具禅味。如夏圭的画在取景布局时，常常只取一角，而在画面上留出大片空白，给人以空灵清寂之感。宋代深具禅意的诗文书画作品甚多，这些作品饱浸禅味，正是由于它们的作者都有深厚的禅定修养，对于禅理具有深

---

① 《东坡续集》卷一。

② 《姑溪居士文集后集》卷一《赠王瑛上人》。

③ 《姑溪居士文集》卷二十九《李去言书》。

④ 《宋百家诗存·无怀小集》。

刻认识，因此能以禅心观察自然景物，以禅机点化自然景物，赋予自然景物以鲜明的禅境神韵。

在宋代，除了禅宗的影响之外，道家思想对社会文化也产生了深刻影响。海外新儒家学者方东美认为：宋代的文化十分之高，这是由于宋人以道德理想融合了道家的艺术精神，而使中国文化绽放光彩。宋代大臣多为饱学之士，他们的词作艺术境界非常之高，其造诣有时高过六朝的诗，甚至有时高过唐诗，几乎可以直追三百篇。宋人在哲学上偏执理性，但理性不能兼管情感生活，于是透过词的极大的创造的幻想，弥漫在宇宙的一切层面、一切境界之中去，去表达宇宙人生的一切相和意义。宋代的画家也是如此，全心全意共同参赞化育，担当改造世界的最大责任。这里的美已经变成了“伦理价值”。宋代的哲学家进入这个世界时，只要怀抱着道德价值的理想，就能立即同艺术上美的境界联贯起来。①

道家思想中的本体范畴对于社会文化的影响，更深远的还是在气功养生方面。道家气功又称内丹术，由于内丹的神秘性，道家人士就把内丹术从理论上本体化了。如陈抟、张伯端、王重阳等人的内丹学说就是其典型代表。陈抟利用太极、阴阳、八卦及河图洛书发展为一套关于练功养生内丹术。张伯端则主要利用《周易参同契》的理论和术语说明他的内丹术。王重阳在继承道家养生成仙思想的基础上，又吸收了佛教的真性理论，主张收心降念、明心见性以求“阳神”飞升的境界。王重阳的全真道与张伯端的金丹派分别流行于北方和南方，有大量的信徒，对士大夫及市民阶层的生活影响至深。到元代陈致虚则把南北两派的理论和方法集而大成，使道家的内丹气功成为中国民众崇仰而热衷的社

---

① 参阅方东美：《新儒家哲学绪论》，载《生命理想与文化类型》，中国广播电视出版社 1992 年版。

会文化。

宋代理学的本体范畴对于社会文化的影响更是有目共睹的。理学家的“存天理，灭人欲”经统治者的提倡和实行，在中国社会中成为根深蒂固的封建礼教。这种思想不仅对普通民众具有极强的约束力，而且在士大夫的头脑中也固化为天经地义的教条，用作评价是非的标准。

任何一种思想，只要能在社会上存在，就必然会对社会产生影响。影响最大的往往是这种思想的核心部分，而影响的方式则不一定是其思想核心范畴的直接运用。因为作为思想的核心范畴往往是形上的本体性概念，这对社会大众来说，是不易直接接受的，所以必须有一个从本体范畴转化为适宜民众接受的形式的过程。像禅道之理，对于普通民众来说，是很难直接接受的，它必然要以大众式的佛教崇拜形式和道家气功的方式传播于社会大众之间。士大夫则不然，因为士大夫具有高层次的文化素质，能直接接受佛道之理，并对之进行研究。像苏轼等人就是这种代表。不论是社会大众的接受方式还是士大夫的接受方式，它都是高深思想对于社会文化的衍射性影响。所谓衍射，就是表明这种影响不是直线式的，而是经过折射或散射之后的影响。衍射性的影响，当然不能视思想原义与社会影响之间存在直接相等的关系，但二者之间的客观关联则是不可否认的。

三、统治者的导向与思想家的分化

对于一种思想学说，统治者从来都是给予密切注意的。凡是对于其统治有利的思想学说，他们就要给予扶持并加以引导，让广大的学者和民众都来信从之，学习之，传播之。而对于不利于其统治的思想学说，他们则要压制之，贬低之，禁止之。除此之外，他们有时还要亲自出马，对所欣赏的思想学说加以研究学习，

以示榜样。在最高统治者的导向作用下，思想家们不免要产生分化，这主要表现在其学说观点之间的分歧上，其次则影响到士大夫阶层在政治上的派别纷争。对于统治者来说，思想家和士大夫之间产生分歧纷争，当然是对自己有利的事，所以他们也会有意制造这种分歧和纷争，以便控制局面。

在宋元时期，统治者对于佛、道、儒三家思想学说都曾给予高度地位。宋太祖时期，恢复了对道教的统一管理。其后的宋朝历代皇帝对道教均深表关心，继唐之后再次出现了国家祭祀道教的现象。宋真宗对道教最为深信，把道教所谓的赵宋守护神赵玄朗封为"昊天玉皇大帝"，礼为宋王朝的最高守护神。并让此神取代了天尊，成为道教徒的最高神。其后宋王朝越来越推崇道教，下令全国修建道教的万寿宫观和天庆观。宋徽宗也是道教信徒。元代不是佛儒的时代，而是道教独步的时代，尤以全真教最为盛行。全真教兴起于金代，但其势力主要局限于北方，到元代则遍传南北，空前兴盛。元朝廷对全真教的神与祖师一一册封为"真君"、"帝君"、"真人"的封号，其地位超过道教的正统派正一教，直到明代正一教才压倒了全真教。

宋代对于佛教也十分重视。宋初诸帝又多崇信佛教，故有敕雕《大藏经》的盛举。从太祖开宝四年到太宗太平兴国八年费时约十二三年，刻板十三万块，同时又敕置印经院，负责刻印《大藏经》并流布全国。从宋到元，《大藏经》刻板前后共二十多副，可见统治者对于佛教的推广传播花费了多少心力。除了刻经，朝廷还派出大型僧团前往西域求法，然后由朝廷设立译经院开展佛经翻译活动。在太宗到真宗两朝期间，就译出佛经二百三十四部、四百八十九卷，同时还有相当数量的研究注释著作。此外朝廷还对唐代以来的度牒制度、僧官制度、寺院制度进行了全面的改进，以便朝廷对佛教僧团的控制和管理。

宋元两代对于程朱理学，则给以朝廷官学的显赫地位，朝廷的科举考试从出题到答案，都以朱熹的著作为准。其后直到明清，程朱理学一直稳居国学正统之位，整个社会的思想几乎完全受其支配与控制。

统治者对佛、道、儒三家都给予重视，这种政治的措施便给思想学术带来了一定的导向作用，使思想家的思维为之发生变化。首先需要指出的一个突出现象是三教合流的倾向，其次则是理学家对佛道二家的排斥和批判，再次则是佛、道、儒各家之中的不同思想主张的分歧与论争。此三种现象都可以说是思想家在思想领域内的分化，有分化就会有论争，所以相互之间的批判和排斥就会与三教合流的趋势同时并存，形成一种非常奇怪的现象。这说明三家既有融和又有斗争，永远不会合为一家，但也不会永远互不往来。

三教合流，这在中国历史上并不是自宋代才开始出现的现象，历代都有人提倡佛、道、儒可以相通乃至可以合流的主张。但自宋代以后，高唱三教合流的人特别多，其论证也特别周备，其影响也至为巨大，表现出不是一二个人的一己之主张，而是具有社会各家人士共识的特征。这种合流实际上就是三教相互融合，相互吸收思想成分，在各家各派的思想体系当中都能看到其他派别的思想因素。

近代以来的学者们对于这一现象特别重视，已经作出了不少研究。如台湾学者韦政通认为，陆象山的心学与慧能的直指人心有关。陆象山的学术以明心为本，他说：

> 心之体甚大，若能尽我之心，便与天同，为学只是理会此。①

---

① 《象山语录》卷一。

陆象山主张治学要先立其大，以六经为我注脚。先立其大，虽是孟子旧义，但陆象山所体会者实不限于孟子，此句话里所表现的实是慧能的直指心性、教外别传的精神。①

韦政通又认为宋儒所谓的“传心”就来自禅宗，而且宋儒的“理”也是从佛教教理中改造而来的。②

理事论也是宋儒（尤其是程、朱）思想中的重要论题，而这也来自佛教华严宗的理事论。单就理为万物之本体这一点来说，还不足看出这种影响，但宋儒一再说“一物之理，即万物之理”③，说理虽只有一个，但万事万物莫不一一具有理的全体。这种玄理，固有的儒家传统中是没有的。王弼是玄学大家，他于《周易略例·明象》中说：“统之有宗，会之有无”，只涉及一与多的问题，尚未论及一多相摄、诸法相融相即的问题。这一套万法相摄相入、圆融无碍的宇宙观，是华严宗提出的。宋儒为争道统，不能不辟佛，但对佛教的理事论，却不能不承认它的价值。④

此类的例证还可以举出很多，足以说明宋代理学对佛教思想成分的吸收。宋代理学之所以能比前代的儒学提高到本体论的层次，不能不说是佛教理论对它的刺激之功。如果没有佛教的昌盛，尤其是其理论上的高度思辨性，中国固有的儒学也不会从中学习到许多东西。儒学本身的这种变化，正好说明了思想学术的一种分化趋势：从以往的纯向着不纯发展。这对于坚守正统的儒家思想阵地的人来说，那些吸收了佛教思想成分的儒家思想家就是对原有儒家思想传统的背叛。双方自然就会产生分歧，这就是所谓的分化。

---

① 参阅韦政通：《中国思想史》第927页，台湾水牛出版社1989年版。

② 参阅韦政通：《中国思想史》第939—940页。

③ 《河南程氏遗书》第二上。

④ 参阅韦政通：《中国思想史》第942页。

儒家不仅吸收佛家的思想，而且吸收道家的思想。如周敦颐的太极图取之于道家，本来是炼气化神的修炼图，但周敦颐把它倒转过来，根据易传的睿识，讲出了一套全新的宇宙创化论。这是划时代的贡献。周敦颐的太极图不是源自《周易》，而是道教的伪托。太极图实际上是道教炼丹的丹鼎之法，《道藏》中的《上方大洞真元妙经品图》中就有太极先天之图，清初胡渭的《易图明辩》把周敦颐的太极图和《道藏》的先天太极图一起画出来，结果几乎完全一样。而这幅太极图经朱熹二十多年的研究，却认定出自儒家，是周敦颐的创作。若不了解道家与宋儒的关系，对于宋儒的许多学说就不能真切了解其含意。又如张载从道家取来“虚”的观念，改造成新儒家的根本创生原理。张载的思想暗中由道家转手，故多宇宙论方面的兴趣。

儒家对佛、道的吸收，学者们谈得较多，但也不可忽视佛、道二家对儒家思想的吸收。没有相互之间的吸收，就称不上真正合流。如南宋时期出现的净明道，主张严格实践内心伦理（儒家思想），又把佛教的救济思想和道教的升仙思想综合在一起。① 如禅宗虽说是佛教宗派在宋代最为盛行的代表，但它是最为中国化的佛教宗派，故而在它的思想体系之中，综合着佛、道、儒三家的内容。范寿康说：

> 禅宗可以说是综合着三教，它虽名属佛教，暗里却包摄着老庄与儒家。换句话说，禅宗实在把老庄的思想与风格摄入于生活的内部，同时又把儒教的礼乐吸收到寺院的仪礼之中。所以儒释道三教确可以说是为禅宗所统一着。②

当时的佛教人士也公开表明三教相通的思想，如宋代禅宗法眼宗

① 参见〔日〕福井康顺：《道教》第54—55页，上海古籍出版社1990年版。

② 《中国哲学史通论》第386页，三联书店1983年版。

的著名僧人延寿就主张：

儒，吾之师也。道，儒之师也。释，道之师也。①

宋代天台宗僧人智圆也说：

儒释者，言异而理贯也，莫不化民，俾迁善远恶也。②

因此儒佛二家可称“共为表里”，所以他主张：

修身以儒，治心以释。③

他的著作都是“以宗儒为本，而申明释氏”，此外还“旁涉老庄，以助其说”。④

北宋时期最为著名的佛教儒学化的人物是禅宗云门宗的禅师契嵩。他曾针对欧阳修等人辟佛言论，写出《辅教篇》一文予以回答。他在文中阐明儒佛一贯的思想，把佛家的“五戒”与儒家的“五常”相提并论，提出“孝为戒先”的命题。他还写了《中庸解》以调和佛儒的矛盾。他说：

儒佛者，圣人之教也，其所出虽不同，而同归于治。……故治世者非儒不可也，治出世非佛不可也。⑤

二家虽有教义上的若干不同，但本质上都是帮助统治者巩固统治的，对于这一功能，契嵩认识得非常清楚：

儒者儒之，佛者佛之，各以其法赞陛下之化治。⑥

如此说来二家实际就是一家，何必分个此疆彼界呢？

道教方面也同样，如金元时期最盛的全真教之创始人王重阳就是融会三教思想最为突出的一人。他传教时，先教人学儒家的《孝经》和道家的《道德经》，然后再授以佛教的《般若心经》和

---

① 《宗镜录·序》。

②③ 《闲居编》卷十九《中庸子传》上。

④ 《闲居编》卷二十二《谢吴寺丞撰闲居编序书》。

⑤ 《镡津文集》卷一《辅教篇》。

⑥ 《镡津文集》卷四《中庸解》上。

《常清静经》。核心是"要在从佛教的禅定来实现老庄的渊静"①。他的《立教十五论》也把佛道儒三家的思想揉合在一起：既有道家的炼性配五气，也有佛家的超三界离凡世，还有儒家的入贤之道和积功累德。他把道教精神改造一新，反对迷恋现世企求长生，主张超脱生死之外，逍遥大化之中。可见他的理想已经接近真正的佛教和老庄的真髓了。

三教之间的合流，不是一种浅层次的模仿，而是花费了巨大心血功力的结果。如程颐说程颢曾出入释老几十年：

> 先生之学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入释老者几十年，返求诸六经而后得之。②

由于是认真的学习研究，所以能掌握对方的精华，使相互的融合达到较深的地步。

由于统治者对三教互补的道理了解得十分清楚，故对三教都曾加以推重而使三教在社会上都占有一定的地位。三教历来都是统治者手中的工具，故总是给予相当地位，使它们不致产生受到歧视或他教受到偏爱的心情。这样，三教人士就都对自己的教派充满信心，同时也对其他教派产生好感，从中吸取有利于己的思想成分，这就造成了三教合流的现象。从这个角度上看三教合流现象，就可看出统治者的导向作用了。

但事物还有另一面，三教合流固然是历史上的重要现象，却从来不是唯一的现象。各教各派仍然不会放弃自己的基本见解而与其他教派合而为一，这就造成了教派之间的不可避免的论争和排斥。这种论争和排斥也是在统治者的导向下出现的分化现象之

---

① 范寿康：《中国哲学史通论》第 394 页。

② 《伊川文集》卷七《明道先生行状》。

一。

宋代理学一方面大量吸收佛教、道教、道家的思想成分，但在表面上则大肆攻击佛道，决不与佛道二家混为一谈，要与之划清界限。如理学的代表程朱就是对佛道攻击最烈的人物。朱熹说：

> 佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名！其他更不消说。……庄老绝灭义理，未尽至，佛则人伦灭尽，至禅则义理灭尽。……释老称其有见，只是见得个空虚寂灭。真是虚，真是寂无处，不知他所谓见者见个甚底？莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可阙者，它一皆去之。所谓见者见个甚物？①

诸如此类不胜枚举。

因为儒家思想是中国正统的思想，所以理学家们不得不为捍卫其正统地位而对所谓的异端猛烈攻击，而且攻击的依据也是儒家的仁义道德之说。虽然他们暗中也大量吸收佛道二家的思想因素，但不能公开与佛道二家称兄道弟、握手言和。这就是程朱所以要大力攻击佛道的根本原因所在。

当然，佛道二家之中虽然也有人向正统的儒家思想表示亲近，提倡儒道佛三教义理相通的论调，但他们同样不会从根本上抛弃自家的基本主张而让自己变成儒家。如主张三教合流的延寿在其名著《万善同归集》中批评儒道二家说：

> 此上二教，并未逾俗柱，犹局尘笼，岂能洞法界之玄宗，运无边之妙行乎？

以“宗儒为本”的智圆虽然承认儒道二家的学说“于治天下，安国家，不可一日而无之矣”，但同时也明确提出二家不如佛家高明：

---

① 黎靖德编：《朱子语类》第3014页，中华书局1986年版。

> 兹两者，谈性命则未极于唯心乎；言报应焉，则未臻于三世乎。①

儒道二家虽然“至于济神明，研至理者略指其趣耳”，但能“大畅其妙者，则存乎释氏之训与”。②正因为此，所以佛家人士无论多么“宗儒”，也不会从根本上变成儒士。

思想家的分化之表现的第三个方面就是儒、道、佛三家内部的理论纷争。这种纷争，在历史上从未中断过，这说明在统治者的导向下思想界的分歧永远是一个普遍现象。

宋代儒家内部的纷争以朱陆之争为最典型。朱熹与陆象山的分歧在于，陆象山认为朱熹之学支离，见道不全。朱熹主张心具众理，陆象山则主张心与理一：

> 宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。不分时间空间，则皆同此心同此理。③

朱熹的理论学说以士大夫为主要对象，要求学者读书穷理。陆象山的学说则以民为主，主张易简之教，要求学者复其本心。朱陆异同，不仅在二人生前存在，而且在其死后也仍然由统治者加以利用，来继续引导士大夫及读书人的思想方向。朱熹死后的影响甚大：元代把他的四书注作为考试的依据，并且从祀孔庙。其学成为主流，陆象山之学则受到贬抑，直到明代王阳明才恢复陆学精神。理学与心学的这一斗争过程，充分表明统治者的导向对于思想流派之间的分歧所产生的深刻影响。

佛家方面也存在着内部的分歧。禅宗盛行之时，佛教的其他教派也在继续发展。如天台宗、华严宗、唯识宗，在宋代都有不可忽视的活动。他们各自阐述自己的主张，对别的宗派进行不留

---

①② 智圆：《四十二章经序》。

③ 《象山全集》卷二十二《杂说》。

情的批评。即便在禅宗内部也分裂为“五家七宗”，互不相让。分别流行于北宋南宋的“看话禅”、“默照禅”也互不服气，我说你是“默默冷坐”的“寒灰枯木禅”，你说我的“看话”只知拘泥于公案的揣摩，而完全忽视禅宗“一超直入”的宗旨。又如天台宗内部也有“山家”、“山外”两派的对立，而把天台宗开创者智凯所撰《金光明玄义》广、略二本互相指为伪本，以此证明自己信奉的教义为唯一真理。

道教方面，正一教与全真教为争夺朝廷支持下的正统地位，也是长期较劲不已。全真教在王重阳的弟子邱长春的努力下最为兴盛，受到金、元朝廷的重视，曾受赐金虎符，奉命主领天下道教事务。全真教并在朝廷的支持下雕印《道藏》五千卷，其中以全真教的著作为多。而元世祖时，江南龙虎山的正一教也在朝廷支持下兴盛起来，奉命管领江南道教。到了明代，正一教才彻底压倒全真教。而在全真教兴盛之时，其内部也分为南北二宗。南宗以张伯端为首，北宗则以王重阳为首。双方在教义上互有分歧，从未统一起来。

总而言之，佛、道、儒三家做为中国古代思想的主流，其中充满纷争与矛盾，这固然是思想研究中必然产生的现象，但也不可否认，其背后确实有统治者的插手起着一定的引导作用。

第二节　老学研究概况

对于老子思想的研究，在宋元时期出现了前所未有的兴旺局面。这表现在有关的研究者及其著作的众多，研究者的身分及其观点存在很大分歧和差别，以及在研究方法和研究思路上呈现多样化的倾向。把这些现象综合起来，可以看出宋元时期的老学已经发展到了新的历史阶段。

一、《老子》研究者及其著作

宋元时期注释《老子》者，人数比之前代明显增多。有人说："宋人之解《老子》者，百三十余家"[1]，但查考有关著录，宋代的《老子》之注者和研究者为七十八家，元代的注述者则有二十九家。他们的著作及研究成果并没有全部保存到今天，现今所存宋代的《老子》注本，其完整者只有宋鸾、陈景元、吕惠卿、司马光、张氏、苏辙、陈象古、宋徽宗、江澂、章安、邵若愚、时雍、员兴宗、李霖、寇才质、吕祖谦、吕知常、葛长庚、彭耜、赵秉文、董思靖、李嘉谋、林希逸、范应元、李道纯、刘辰翁、赵至坚、李荣二十八家而已（包括金代），而元代的《老子》注本，其完整者现在只有吴澄、邓琦、无名氏、张嗣成、李道纯、杜道坚、危大有、林志坚、刘惟永、陈观吾、何道全、蒋融庵、无名氏十三家。宋元两代的其他各家的注释则都散失或残缺了。经有关学者辑佚，收集了王安石、朱熹、程大昌、叶梦得、陆佃、刘概、刘泾、曹道冲、达真子、刘骥、黄茂材、林东、德异、褚伯秀、柴元皋、李畋、刘师立、倪思共十八家的《老子注》佚文，分别收在《无求备斋老子集成初编》、《老子崇宁五注》、《老子宋注丛残》等书中。关于这些注者之资料，可参见宋彭耜《道德真经集注·宋解经姓氏》、元刘惟永、危大有两家《道德真经集义》。为了便于了解宋元时期《老子》研究的概况，特编制"宋金元时期《老子》研究状况简表"。因为金是与宋同时存在的少数民族政权，所以表中也包括了金人的著作。由于表内不可能详细介绍，故有必要结合此表，再对宋元时期的老学研究者及其著作的主要内容，选择几个

① 严灵峰：《老子宋注丛残》（以下简称《丛残》）自序，台湾学生书局1979年版。

宋金元时期《老子》研究状况简表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
吕祖谦	浙江金华	学者	宋	校正河上公本老子八十一章	儒家	校正版本	校勘
曹道冲	不详	道士	宋	老子注二卷（残）	道家	以太极阴阳神气解释道之体用	注释
无名氏	马蹄山人	隐者	宋	老子注上下篇（残）	道家	道为唯一万能之本体	注释
刘　骥	福建泉州	钦州太守	宋	道德经通论上下篇（残）	道家	以庄解老归根复命与道同体而至神圣	注释
朱　熹	徽州婺源	学者	宋	朱子语录	儒家	虚静退伏借人以发	语录
黄茂材	福州连江	荆门知军事	宋	老子解上下篇（残）	道家	道乃真有而非虚无	注释
林　东	福州闽县	学者	宋	老子注上下篇（残）	儒家	孔子老子互相发明	音义
褚伯秀	浙江钱塘	道士	宋	老子注卷目不详（残）	道家	道本至无而寓于物散于物为永恒真常	注释
柴元皋	不详	不详	宋	老子注卷目不详（残）	道家	以无极太极释道以养神气求主宰	注释
李　畋	四川华阳	尚书郎	宋	老子音解二卷（残）	佛家	息念顿悟求大道拔本塞源见真素	音义
刘师立	不详	隐者	宋	道德经节解十六篇（残）	道家	老子深欲教人处山林居富贵皆可入道	注释
倪　思	湖州归安	显谟阁学士	宋	老子注卷目不详（残）	儒家	融合儒道道非虚无以阳济阴以学助道	集注
程　俱	衢州开化	中书舍人	宋	老子论五篇	儒家	常道不可得不可思老子欲推其道济物	专论
程大昌	徽州休宁	龙图阁学士	宋	易老通言十卷（残）	儒家	老子不出乎周易其书可与六经并行	注释
叶梦得	湖南湘潭	户部尚书	宋	老子解二卷（残）	儒家	杂佛儒以释老常道寄于非常与万物中	注释
苏　辙	四川眉山	门下侍郎	宋	老子解四卷	儒家	儒佛老之道皆相合常道非常道莫非道	注释

白玉蟾	海南琼山	道士	宋	道德宝章一卷道德经指玄篇八卷（佚）	道家	道为万有唯一本源心为大道造化之源	注释
员兴宗	四川仁寿	国史编修	宋	老子解略一卷	儒家	以儒释老君子致一穷理尽性至诚得道	注释
董思靖	不详	道士	宋	道德经集解二卷	道家	道为万理总名自然长存无时无处不在	集注
李　荣	不详	道士	宋	道德真经义解四卷	道家	道无始无终为真常之理圣人体知以用	注释
范应元	不详	道士	宋	道德经古本集注上下卷	道家	道为常久自然之理知其体而行其用	集注
刘辰翁	江西庐陵	学者	宋	道德经评点上下卷	儒家	常道为不坏不灭之无不可以义理释之	集注
章　安	不详	登仕郎	宋	宋徽宗道德真经解义十卷	儒家	道为太初之无无体无垠常存常真	疏注
江　澂	不详	太学生	宋	宋徽宗道德真经疏义十四卷	儒家	道中有德德中有道万物由之人皆有德	疏注
陈象古	不详	承议郎	宋	道德真经解上下卷	儒家	道本真淳理贯清静道包于德德和于道	注释
吕惠卿	福建晋江	资政殿大学士	宋	道德真经传四卷	儒家	曹参汉文得道浅肤犹几康阜道为王道	注释
邵若愚	不详	不详	宋	道德真经直解四卷	道家	以道德阶梯图说明道与周易中庸关系	注释
司马光	山西夏县	学者	宋	道德真经论四卷	儒家	道亦可言可道然非常人之所谓道	论说
林希逸	福建福清	学者	宋	道德真经口义	儒家	道即太极在人心为寂然不动之地	注释
王安石	江西临川	参知政事	宋	老子注二卷（残）	儒家	圣人制术以利器而治国	论注
李　霖	不详	学者	宋	道德真经取善集十二卷	道家	老子义贯三教内则修心外则治国	集注
赵至坚	不详	不详	宋	道德真经疏义六卷	道家	道为微妙之本德为慈济之迹	注释
丞　相	不详	不详	宋	道德经新说（佚）	儒家	不详	注释
张惠超	不详	不详	宋	道德经志玄疏三卷（佚）	不详	不详	注释
扶少明	不详	不详	宋	道德经谱二卷（佚）	不详	不详	注释

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书目	流派	主旨	方式
僧文傥	不详	僧人	宋	道德经疏义十卷（佚）	佛家	不详	注释
李若愚	不详	不详	宋	道德经注一卷（佚）	不详	不详	注释
陈景元	四川建昌	道士	宋	道德真经藏室纂微二卷	道家	道体湛然不动而无为道之用应物而动	注释
蒋之奇	不详	不详	宋	老子解二卷（佚） 老子系辞传二卷（佚）	不详	不详	注释
王　顾	不详	不详	宋	老子道德经疏四卷（佚）	不详	不详	注释
李　约	不详	不详	宋	道德真经新注四卷	儒家	道为清心养气安家保国之道	注释
无名氏	不详	不详	宋	道德经义二卷（佚）	不详	不详	注释
吕知常	不详	不详	宋	老子讲义十二卷（佚）	不详	不详	注释
赵　佶		皇帝	宋	御解道德真经四卷	儒家	孔老皆圣人儒道合为一无为而适以治	注释
赵令穆	不详	不详	宋	老子道德解二卷（佚）	不详	不详	注释
吕大临	陕西蓝田	秘书省正字	宋	老子注二卷（佚）	儒家	不详	注释
宋　鸾	不详	不详	宋	道德篇章玄诵上下卷	道家	尚无欲无言虚静去聪明情欲功名	诗颂
王　雱	江西临川	天章阁学士	宋	道德真经集注十卷	儒家	道为万物之所道适时而为以应变	集注
刘　泾	四川阳安	职方郎中	宋	老子注二卷（佚）	儒家	不详	注释
晁公武	山东巨野	临安府少尹	宋	老子通述二卷	儒家	不详	注释
葛　元	不详	不详	宋	老子道德经节解二卷（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	宋	道德经内解二卷（佚）	不详	不详	注释

尹先生	不详	不详	宋	老子道德经内节解二卷（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	宋	老子道德经义二卷（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	宋	老子指例略一卷（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	宋	道德真经注四卷（佚）	不详	不详	注释
黄　裳	江西丰城	不详	宋	道德经讲义三卷	儒家	三教合一皆太虚气贯天地人	注释
刘　琦	不详	不详	宋	道德真经三解四卷	道家	三解曰解道解经解德	注释
杜时雍	安徽蹇县	学者	宋	道德真经全解二卷	不详	不详	注释
陆　佃	浙江绍兴	尚书右丞	宋	老子注（佚）	儒家	老子乃性命之学使人复性命之情	注释
王无咎	不详	不详	宋	老子义（佚）	不详	不详	注释
强思齐	河南荥阳	学者	宋	道德真经玄德纂疏二十卷	儒家	明道无为显德有用为老子关键	注释
刘仲平	不详	不详	宋	老子注（佚）	不详	不详	注释
彭　耜	不详	隐士	宋	道德真经集注十八卷	道家	老子自然无为可治世出世与孔子无异	集注
薛致玄	不详	学者	宋	道德真经藏室纂微开题科文疏五卷	道家	老子应为道主垂世立教发教于人其道恬淡无为以守内和光同尘以应外	注释
王守正	湖北五峰	学者	宋	道德真经衍义手钞二十卷	道家	抄集有关记事与释义	集注
赵道升	不详	道士	宋	道德真经解（佚）	道家	不详	注释
王志然	不详	道士	宋	道德经注（佚）	道家	不详	注释
詹　节	不详	隐者	宋	道德经注（佚）	不详	不详	注释
廖粹然	不详	道士	宋	道德经注（佚）	道家	不详	注释
谢图南	不详	朝散大夫	宋	道德经注（佚）	儒家	不详	注释

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
徐　权	不详	鄂州军料院	宋	道德经注（佚）	儒家	不详	注释
张冲应	不详	道士	宋	道德经注（佚）	道家	不详	注释
张　亚	不详	道士	宋	道德经注（佚）	道家	不详	注释
苏敬静	不详	文林郎	宋	道德经注（佚）	儒家	不详	注释
尤　袤	江苏无锡	太常少卿	宋	老子音义（佚）	儒家	不详	音训
吴环中	不详	不详	宋	道德经注（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	隐士	宋	道德经注（佚）	不详	不详	注释
寇才质	湖北襄阳	道士	金	道德真经四子古道集解	道家	集庄列文庚四家之说以释老子之意	集注
赵秉文	河北滏阳	礼部尚书	金	道德真经集解四卷	儒家	以佛释老常无常有皆不足以尽道	集注
德　异	不详	禅师	元	老子解卷目不详（残）	佛家	道为真空妙有为三才之本万法之王	注释
丁易东	不详	不详	元	老子解（佚）	不详	不详	注释
李纯甫	不详	不详	元	老子解（佚）	不详	不详	注释
王　珪	江苏常熟	不详	元	道德经注（佚）	不详	不详	注释
雷思齐	不详	不详	元	老子本义（佚）	不详	不详	注释
邓　锜	不详	道士	元	道德真经三解四卷	道家	天地大造化皆出于圣人无为而为	注释
张嗣成	不详	道士	元	道德真经章句训颂一卷	道家	道为理与气气著于有理因于无	注释
陈观吾	不详	道士	元	道德经转语一卷	道家	由虚无观妙道炼气凝神以悟真	注释
吴　澄	抚州崇仁	学者	元	道德真经注四卷	儒家	道为虚无之万物之极德为有而生万物	注释

何道全	浙江四明	道士	元	太上老子道德经上下卷	道家	以内观金丹术解老清静还原以利万物	集注
赵孟頫	浙江湖州	翰林学士	元	道德真经集解四卷	儒家	不详	注释
蒋融庵	不详	道士	元	道德真经颂一卷	道家	道无踪迹运用不穷有为则苦无为逍遥	诗颂
无名氏	不详	不详	元	道德真经次解上下卷	道家	道为万物之始德为万物之用皆不可失	注释
李道纯	安徽临濠	道士	元	道德会元二卷	道家	真常之道无始无名拟议即乖开口即错	注释
杜道坚	安徽当涂	道士	元	道德玄经原旨四卷	道家	天为物之祖道为天之祖天有先天后天	注释
林志坚	江苏广陵	学者	元	道德真经注二卷	道家	以正经注正经而知道尊德贵而常自然	注释
刘惟永	不详	道士	元	道德真经集义十七卷	道家	体道而超凡入圣帝王导之则国治民安	集注
刘庄孙	不详	不详	元	老子发微（佚）	不详	不详	注释
詹　思	不详	不详	元	老庄精语（佚）	不详	不详	论说
陈　岳	浙江天台	学者	元	老子注（佚）	不详	不详	注释
张庆之	江苏吴县	学者	元	老子注（佚）	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	元	道德真经解上中下卷	道家	道有可道常道之分常道应变无滞	注释
李　荣	不详	道士	元	道德真经注四卷	道家	道寂冥先天而络天周物超象玄妙	注释
薛　玄	不详	河南路提学	元	道德经注（佚）	儒家	不详	注释
牛妙传	不详	道士	元	道德经或问（佚）	不详	不详	注释
喻清中	不详	宝庆府教授	元	道德经注（佚）	儒家	不详	注释
杨智仁	不详	道士	元	道德经注（佚）	道家	不详	注释
胥　元	不详	学者	元	道德经注（佚）	不详	不详	注释
李是从	不详	道士	元	道德经注（佚）	道家	不详	注释

代表做一简单介绍，以求对宋元时期的老学概况获得基本了解。其中如王安石、苏辙、朱熹、吴澄的情况，详见有关各节，此不赘述。

吕祖谦，南宋学者，世称东莱先生，当时与朱熹、张栻齐名，号称“东南三贤”，“鼎立为世师”。其哲学思想偏重于陆象山的心学，著作有《东莱集》等。他并没有对《老子》做过注释，但对河上公的《老子道德经》注本进行了校勘订正工作。河上公本是历来注释《老子》的经典注本，由具有学术领导人物身分的吕祖谦为之订正校勘，这个举动本身已超出了单纯校勘的意义，具有一定的指导性。吕氏的校正本在当时就已有了相当精美的刊本，流传至今的还有麻沙刘通判宅的刊本。

曹道冲，女道士，世号曹仙姑，赐号“道真仁静先生”、“清虚文逸大师”。所注《老子》二卷，其原本已佚，现仅有宋彭耜《道德真经集注》、李霖《道德真经取善集》中引用的若干条注文。曹道冲的注释以太极阴阳学说来解释老子的思想，她说：

> 一者，有名之始，而冲气为一，谓之太极。①
>
> 天地虽大，亦本于道德，体于阴阳。②

她解释老子的“载营魄抱一”说：

> 魂为阳，利于清虚；魄为阴，好于营为。③

与朱熹的说法相近，可参见本书的朱熹一节。又如说明老子的“君子居则贵左，用兵则贵右”：

> 左，阳也，阳好生。右，阴也，阴主杀。④

把阴阳学说引进老子思想的解释之中，可说是曹道冲的一种发挥。

---

① 《丛残》第3页。
② 《丛残》第6页。
③ 《丛残》第7页。
④ 《丛残》第18页。

白玉蟾，又名葛长庚，南宋著名道士。他对《老子》的注释称为《道德宝章》，其注释方法据适园居士称：

蟾仙解老，就老氏本文稍为隐括，下一转语，大类禅旨。①

在这种言简意赅的解说中，表达了非常丰富而独特的思想。如他说：

道如此而已，可说即不如此。强名曰道，谓之道已非也。"②

这是说道的不可言说性，禅宗即认为佛性即不可说，一说即落第二义。这种观念乃是宋代非常流行的思想，但他们仍然对不可言说的道做着种种方式的解说。白玉蟾认为：

（无）即是道，道生一即是天地之初，一生二，二生三，三生万物，故有。一无生万有，万有归一无。③

这是说世界本源问题及道的性质问题。道不可说，强名为道，道实际上是无，它是万有产生的本源。万有由道、无生出，万物与道相比即是有。他又说：

一无亦无，无中不无。④

所谓"无中不无"，是说"虚里藏真，无中生有"⑤。无不是绝对的无，毫无生机的无，而是可以生有的无。由此可知他对《老子》原文是按如下方式断句的："无，名天地之始；有，名万物之母。""故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。"⑥由于断句的不同，故产生了不同的解释。

白玉蟾认为对道的认识首先应该"虚心无念"、"守中抱一"，然后可以"见物知道，知道见心"。⑦可见这里的"心"是比道还为

---

① 宝颜堂本《道德宝章》卷首识语。

②③④⑤⑥⑦ 《道德宝章》体道章。

本体的东西，认识道还不是最终的目的，“见心”才是最根极的目的。为什么要“虚心无念”才能认识道与心呢？他解释说：

道非欲虚，虚自归之。人能虚心，道自归之。①

意思是，只有空虚的地方才能接纳别的东西，心若不虚，自然不能把道引入己心，所以先要让心空虚无任何念头了，才能把关于道的内容引入自己的心中。为什么见物才可以知道？因为“道寓于物”②。认识了道有什么用处呢？他说：

悟由此入，用之无穷。③

只要认识了道，就可以应付一切事情了。对道的认识在这里成了万能的精神武器。

他进一步解释为什么心更为本体时说：

身有生死，心无生死。

万法归一，一心本空。④

心又与一相同了，它作为本体在本质上是空，是无。他的本体范畴是道、无、一、心，在说明四者关系时他显得含糊不清。先是说无“即是道”，接着又说“道生一”，看来道是一的本源。但他又把一、无并列起来，说“一无生万有，万有归一无”⑤。这样看来一、道、无三者又是同一的范畴，显然与“道生一”的说法矛盾。至于心，他说它是“无生死”的，因而可说是永恒的，所以心在他那里也是本体性的范畴。这样一来，他就把心与无又并列起来，说“一心本空”，可见心与一也是同一概念。然而他又说“见物知道，知道见心”⑥，既然要“知道”才能“见心”，那么心就是比道更为本体的东西。由此看来，他自己也没有把道、心、无、一的概念一一把握得严密精确，故而产生出自我矛盾的说法。

①②③⑥《道德宝章》体道章。

④⑤《道德宝章》归一章。

他又认为万有“无非妄幻”，“岂可以梦为实”？所以要“忘外而不忘其内也，一我自存”，也就是说要“贵乎自然”。[1] 有是暂时的，无才是永恒长存的，所以有“无非妄幻”。人要追求永恒的东西，所以要忘外（有即外在之物）而不忘其内（内即其心，心即道之所存），让一在自我之心中长存，同时也就是要让我在心、道、一中长存。

他认为“万物之宗”即“心也”。这个万物之宗的心与每个人的心还有不同。他说：“敛神止念，藏心于心而不见，混心于物，存神于无。”[2] 可以看出，白玉蟾对老子的道实际上赋予了自己的独特见解，尤其是心的概念的引入，更是对老子思想的重大改变。这在宋元时期的《老子》研究者当中是相当普遍的现象。

黄茂材，其《老子解》作于宋孝宗淳熙元年（公元1174年），他对《老子》的理解也是与众不同的。他认为《老子》书中提到的治国、爱民、用兵、行师乃至车舆器用等等，都不过是老子用来说明道理的寓言而已，不可拘泥。但人们往往不明白这一点，故“每失其旨”。黄氏认为老子的本来旨意是说道为真有，而非人们通常所说的虚无。他的这个解释真可说是石破天惊。他说：

> 此章论真有也。真有虽有，视之不见，听之不闻，抟之不得，则近于无。老子虑夫人之溺于无，而不知其有，于是为之别白而言曰：是道也，分之则为三，夷、希、微是也。合之则为一，混然者是也。是皆真有非无，人不能知之，乃谓老庄为虚无之学，岂足与语道哉！[3]

这完全是与众人唱反调，他认为人们完全误会了老子的意思，故

① 《道德宝章》养生章。
② 《道德宝章》无源章。
③ 《丛残》第151页。

而对老子批评不已，他要拨乱反正，一正视听。

德异是一位禅师，其《老子解》作于元惠宗至元四年（公元1338年），他的《老子》注应该看作佛家人士对《老子》的解释的代表。他用佛家的真空妙有解释《老子》的道：

> 虚明湛寂，无相无名，空而有灵，是谓真空。有而无相，是谓妙有。真空妙有，灵妙无穷，大达者尊而称之曰道。①

对道的性质仍用佛家的说法进行解释：

> 无为而普应无私，无始而灵妙无竭，无相而现一切相，无名而立一切名。②

还把老子的道与佛家的本体观念相比：

> 释以大道曰实相，曰真如，曰如来地，曰无生法忍。③

最后则：

> 忽然悟明三教之旨，见道一也。④

宋元时期的《老子》学者，其注释多如此类，不拘一家，自抒己见，故而形成《老子》解释史上的兴盛局面。

二、老学研究的基本特征

宋元时期的老学研究，其基本特征可以说在其解释的多样化方面。所谓的多样化，首先是指研究者身分的多样化。宋元时期的老学研究者，其身分地位有很大的不同。从上表中可以看出，在这些研究者之中，有儒家学者，如朱熹、程俱、程大昌，有佛家学者，如李畋、赵秉文，也有道家学者，如达真子、林东、柴元皋；有道士，如曹道冲、范应元、褚伯秀，有禅师，如德异；有普通官吏，如刘骥、黄茂材，有著名政治家，如王安石，还有当

①② 《丛残》第219页。

③④ 《丛残》第220页。

朝的皇帝，如宋徽宗；有文人，如刘辰翁，也有思想家，如朱熹。诸如此类，不一而足。总而言之，上自帝王卿相，下至僧人道士，研习《老子》蔚然成风，可谓盛矣。

多样化的另一个方面，是指研究者观点的多样化。对同一部《老子》，人们出自不同的思考角度和思想传统，从而解释出千百种意见，使一个老子变化为多种不同面目的老子。这一点可从上列表格关于研究者解释之"主旨"的内容中明显看出，此不赘述。

观点的多样化与身分的多样化之间又有内在关系：不同身分地位的人在看问题时就处于不同的立场，不同学术流派和学术思想的传统，也会使研究者对同一研究对象产生不同观点，此两方面的因素综合起来，就会造成研究者的不同思维角度和不同的思路，故而在对《老子》的研究和解释之中，产生出多样化的观点。即便是在身分地位及学术思想传统大致相近的情况下，每个人还有其自身的独特之处，如性格、境遇、气质的不同，仍然会生出不同的看法。

如本章开始时所言，宋代以后，中国封建社会进入新的发展阶段，人们的身分、社会地位，国家的基本状况，精神文化的发展水平，都较以往有了巨大变化，生活在这样一个社会环境中的知识分子，不论是儒家、道家还是佛家的知识分子，他们的思维活动必然要受到这种社会环境变化的影响，使思维成果变得与前代有所不同。宋代以后的社会，由于封建社会的高度成熟，封建国家对于整个社会的管理已经达到了相当熟练和完备的水平，故其管理处于比较宽松的状态，这是封建国家对自己的控制力量表现出来的一种情不自禁的自信心理。如宋王朝对佛道二教均给予相当高的地位，任其不受限制地开展活动，同时也让儒家的理学思潮自由发展，对三家思想也不作正统与异端的界限区分，而有所偏倚。在这样的社会环境下，学术、文化及思想都能以比较自

由宽适的状态自主活动和发展，参与这些活动的知识分子也能够以比较放松的心态去从事思维与创作。这样一来，也就使得每个人的独特性得到充分发挥，而不再被硬性统一在封建国家的一元中心之下。这就是宋元时期老子研究出现多样化的社会原因及其引发的心理动因。

多样化只是从宏观上把握的基本特征，具体而言，多样化又如何表现呢？以下对此稍作分析。

首先，在方式上，有整理、研究两种方式。整理方式，指对《老子》原文的整理，如吕祖谦校正河上公本《老子》，即是整理的成果之一。相比之下，整理的成果在数量上远远少于研究方式。研究方式，包括对《老子》的注释、专论和诗颂。大量的研究是各家采取注释《老子》的形式，此种成果非常之多，著名的有苏辙、林希逸、范应元、吴澄等人的注释。对《老子》之书用诗颂形式发表自己的见解，实际上也是注《老》的形式之一，其代表如蒋融庵的《道德真经颂》、张嗣成的《道德真经章句训颂》、陈观吾的《道德经转语》等。另外则是对老子的思想发表专论，如王安石的《论老子》、程俱的《老子论》等。注释方式之中，又分为以表述自己的见解为主的自注形式，和汇集他人的已有注释的集注形式。自注者之代表，如王安石、苏辙、林希逸、范应元、吴澄、白玉蟾、程大昌等，此类最多。集注者之代表，如寇才质、彭耜、刘惟永、危大有等。此外像朱熹与其弟子们在讲求学问的过程中对老子其人其书其思想的散见议论，也是研究的形式之一，只不过这种形式的研究尚未形成最终的成果方式，故在当时老子研究中，还不能成为一种可与其他方式并列的方式。

其次，在思想内容方面，此一时期的老子研究也非常多样。无论是注释方式、诗颂方式还是用专论方式，研究者们都表达了非常丰富多样的见解。如王安石从政治家的角度对老子思想的阐释，

朱熹从正统异端意识出发的老子思想评论，具有佛道儒三教合流倾向的研究者如苏辙、林东、程大昌、白玉蟾、德异等用三家思想改造老子思想的努力，金丹术士何道全运用养生炼气理论附会老子思想的尝试，诸如此类，不一而足。在对老子思想的阐释当中，有的学者追求探讨老子的本意、原意、初意，如朱熹的求本意，林希逸的求初意，黄茂材的“专探老子之意”；有的学者则重在沟通孔老、融会佛道儒三家，认为其间并无什么根本不同，如林东的孔老互相发明，程大昌的老子本不出乎《易》，苏辙的天下固无二道；有的学者则根据自己的现实需要来对老子思想取舍批评，如王安石的无非有不得其用；有的学者则对老子思想进行发挥引申，如白玉蟾的心为大道造化之源，黄茂材的道乃真有而非虚无、德异的道为真空妙有万法之王。总而言之，各家各派的研究者都对老子思想肯定推崇，对其中的思想价值皆能深入阐发，认真探讨，故能不拘一格，形成形形色色的解释。在思想内容方面的多样化，正是此一时期老子思想研究的最大成就所在。以往对于这一时期的老学状况研究不够，本书由于篇幅有限，也不能充分展开，此一研究课题尚需今后大力加强，相信必能从中产生富有价值的研究成果。

第三节　王安石的老子论

王安石是北宋著名的政治改革家，为了推进政治上的改革，必然要从前人的经典著作中寻找理论上的根据，来证明改革的必要性。据晁公武的《郡斋读书志》云：“介甫平生最喜《老子》，故解释最所致意。”王安石如此用力研究《老子》，也必然与他的政治改革有关，这一点充分表现在他对《老子》的注释和论述之中。王安石的《老子注》原有二卷，但其书已佚，仅有若干条保存在

彭耜的《道德真经集注》中，除此之外，在王安石的《临川先生文集》中有一篇《论老子》。今天研究王安石关于老子的思想，就只能凭借这些资料。尽管资料不多，仍然可以从中看出王安石关于老子的基本观点。

一、道之本末论

老子的思想就是关于道的思想，对于老子道的认识，历代的学者提出了多种多样的解释。王安石也不例外。王安石的见解有其独特之处，就是把道分成本末的理论。他在《论老子》中首先对道做出了分析：

> 道有本有末，本者万物之所以生也，末者万物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力而万物以生也，末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也无为也，至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也无为也。

把道分成本末两种不同的成分，这是王安石对老子之道的独特见解。什么是道之本末？王安石认为，本是万物之所以生也，末是万物之所以成也。万物之所以生，就是说万物由之而生。万物之所以成，就是说万物由之而成。万物的生和万物的成，这在王安石看来是两回事。万物的生，是一种自然的过程，它并不借助于人力。如王安石在《老子注》“天下有始章”说：

> 道者天也，万物之所自生，故为天下母。

这也就是道之本的作用。而万物的成，则必须借助人力。王安石在《论老子》中说：

> 故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者，盖生者尸之于自然，非人力之所得

与矣。

由此可知，道之末实际就是借助圣人的力量来“成万物”，道之本则是由道自然而然地“生万物”。

王安石的这种见解之中，包含着内在的矛盾。他先说“道有本有末”，又说“末者涉乎形器，故待人力而后万物以成”。既然要待人力，就不完全是道的作用，又怎么能说是道的本与末呢？此外他又说：“夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也无为也，至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也无为也。”就是说，对于道之本，圣人可以无言无为；而对于道之末，圣人就不能无言无为。对于这个观点，可以对照他在《老子注》“道可道章”中所说的：

道本不可道，若其可道，则是其迹也。有其迹则非吾之常道也。

非常明显，圣人可以无言无为的道之本，才是真正的道，而圣人不能无言无为的道之末，则是道之迹，而道之迹则“非吾之常道”。这样看来，道之本是不可道的常道，道之末则不是常道，而是道之迹。万物之成，必须借助圣人的力量，即由圣人制定礼乐刑政四术来使之成。这实际就是说，圣人按照道的原则有所作为，而使万物得以成，这种作为之中就体现了道的精神，与道之本体相对而言，这种圣人的作为，就是道之末，道之迹。道之本才是道之本身，道之末、道之迹则不是道之本身。只有这样理解，才能消除王安石的矛盾。

为便于理解王安石关于“道有本有末”的思想，还可以参考他的另一提法。他在《老子注》“道冲章”中说：

道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。其冲气至虚而一，在天则为天五，在地则为地六。盖冲气为元气之所生，既至虚而一，则或如不盈。似者，不敢

正名其道也。

体用的观点，是古代思想家常用的理论概念。体与用和本与末，这两对概念之间有着极为相似的关联。本与体，是道自身的基本性质，而末与用则是道的外在表现或衍生作用。王安石既用本末概念说明老子的道，又用体用概念说明老子的道。但他在这两处说明之中却有不同的解释。为了说明道的体与用，王安石用了气的概念，他用元气来说明道的体，则用冲气来说明道的用。元气，就是原初之气，它是不动的，也是不生不灭的，这就是道的体。冲气，则是运行的，活动的，所以它就是道的用。换句话说，冲气的运动就是道之体（元气）对于万物的作用。元气与冲气的关系，是“冲气为元气之所生”，所以从根本上讲，冲气对于万物的作用，仍然是道之元气的作用。从这个思想出发，道之本末的关系也就可以看出一点头绪了。道之本生万物而不成万物，成万物的任务落在圣人的身上，通过圣人的成万物，来表现道之末、道之迹。圣人在这里实际就是一个中介者。而元气与冲气对于万物，也有着类似的关系。元气就是道之本，道之气对于万物的生，就是元气所生的冲气作用的结果。在这里，冲气就是一个中介者。但冲气的中介与圣人的中介，二者又有不同。冲气是道之元气生万物的中介，圣人则是遵照道之本的基本原则而使万物有成的中介。如果把从道之本到万物之成看成一个过程的话，可以把这个过程划分为两个阶段。第一个阶段是道之本（元气不动的始点）到万物之生，第二个阶段是从万物之生到万物之成。冲气是第一个阶段的中介者，圣人则是第二个阶段的中介者。冲气是道之用的表现，而圣人的中介作用则是对道之用的实践。圣人所以能实现道之用，就在于他能对道的体用本末有深刻的认识，否则，就与众人一样日用而不知，处于受其用而不知有其道的状态。

道的体与用和本与末，从人的理解上是有所分别的，而在道

本身来说则没有可见可指的分别。老子作为已经认识了道的圣人，他深知道的体与用和本与末的自然而然的作用，那是不需人的作为也能自动发挥作用的东西。所以老子主张人的无为，无为就是顺乎道的自然规律，而不加以人的干涉。对于老子的这种思想，王安石并不赞同，他在《论老子》中批评道：

老子者独不然，以为涉乎形器者，皆不足言也，不足为也，故抵去礼乐刑政而唯道之称焉，是不察于理而务高之过矣。夫道之自然者又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也，人之为也。①

所谓涉乎形器者，就是王安石所说礼乐刑政之类的东西，这都是人的作为的结果。老子对这些东西是极为反对的，认为这些东西不但不能给人类带来利益，反而会由此造成人类社会中的种种弊端，因此他倡言自然无为，期望自然无为能够消除这些弊端。王安石则不这样认为，他说老子抵去礼乐刑政而唯道是称，这是不察于理而好务高的错误。王安石质问老子："夫道之自然者又何预乎？"意思是，道难道是对万物毫不干预的吗？道如果对万物毫不干预，道的本体作用又如何体现呢？王安石认为，道并不是远离万物高高在上的东西，它做为万物的本体，就要涉乎形器，道如果不涉乎形器，那么它就只能是有体、本而无用、末的东西。道既然有本末有体用，它就必须涉乎形器。道既然要涉乎形器，也就"必待于人之言也，人之为也"。人之言、人之为，就体现在礼乐刑政等等政治与社会的制度与设施方面。这样一来，王安石通过对老子的批评而为自己的政治改革找到了理论上的根据。他从本末体用的观点来论老子，而最终必然要归结到现实的政治改革上去。

① 《论老子》。

二、论道的性质

关于道的性质，研究老子的人们最难取得一致的意见。因为道与任何一种可见可指的东西都不同，它不是一种具体的事物，而是关于万物的本体性规律。正因为如此，人们要想说明它，就有一种根本性的困难。老子当初就首先指明这一点，用意就是要告诉人们，不要过分纠缠于道是什么，重要的是认识道对于人们的作用。但是既然要涉及道，就不能根本不谈道的性质问题。王安石在《老子注》“道可道章”中说：

> 常者，庄子所谓“无古无今，无终无始也”。道本不可道，若其可道，则是其迹也。有其迹，则非吾之常道也。道本无名，有可名，则非吾之常名。盖名生于义，故有名也。

这段话是对老子所谓“道可道，非常道，名可名，非常名”的解释。老子的意思是说，能说的道就不是常道之本身，能为之命名的事物就不是常名所指的常道。这就是说，道之本身是不可言说的。为了区别道与其他事物的不同，在讨论有关问题时，可以用“常道”、“常名”来指代它。但这并不是说常道、常名就是道的名。老子并不想长篇大论来论证道的性质，他只能说明道是不可言说的。老子既然用常道、常名来指代道之本身，那么用来规定道之性质的“常”又有什么含义呢？王安石认为，道的性质虽然不可言说，但老子既然用常道、常名来指代道，那么这个“常”字就是理解老子的道之性质的关键字。据王安石看来，老子的常，就是庄子所谓的“无古无今，无终无始”。这是老子的道之性质的第一层内容，实际上就是道在时间上的无限性。正因为道在时间上是无限的，所以才称之为“常”，常就是长久之意。这种无限的道，本来是不可言说的，凡是可以言说的就不是道之本身，而是道的“迹”，既是道之迹，就不是常道。道本来也是无可名称的，凡是

有名的事物，就不是以常名指代的道。这种可道不可道以及可名不可名的特点就是道之性质的第二层含义。

王安石在《老子注》“孔德之容章”中又说：

> 道非物也。然谓之道，则有物矣，恍惚是也。

在这里又揭示出老子的道之性质的另一层含义。道不是任何一种具体的物，这是认识道之性质的最基本的要点，如果把道想象成一种具体的物再对之进行分析，那就从根本上误解了道的性质。但是对于道不能简单地以“非物”来规定之，人们总要对道做出解释和说明，于是不得不谓之道。既然谓之道，道就成了一个特指的名，此名就必然要有一个特定的对象。否则名无所指，就是一个空名，一个毫无意义的名。既然有名和名所指的对象，本来非物的道就在一定意义上成了有物的道。这种变化是言辞所造成的，是人类为了认识抽象的道而不可避免的。道从非物成为有物，然而所谓的有物，仍然是不可把握的具体之物，所以老子用“恍惚”称之，这表明道在有物的状态时还是一种抽象的物。

道之性质既已如此，那么圣人又如何认识这种道呢？这是一个与道之性质紧密相关的问题。王安石在《老子注》“道可道章”中说：

> 昔之圣人常以其无思无为以观其妙，常以感而遂通天下之故以观其徼。徼妙并得，而无所偏取也。

认识本来就是一种精神的活动，但在老子的哲学中却变成了无思无为。这到底是怎么回事？《老子》的原文说：“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。”对这两句话历来有两种不同的断句方法，一种方法是在无、有字下点断，读作：“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”另一种方法则是在欲字上点断，读作：“常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。”两种不同的断句方法，导致截然不同的解释。王安石采取的是前一种断句方法，他突出“有无”二

字，并把“无”解释成“无思无为”。把“有”解释成《易》所谓的“感而遂通天下之故”。然后再与“观其妙”、“观其徼”联系起来，阐述成圣人认识道的方法问题。王安石的这一解释，实际上是对老子思想的发展。做为一个政治改革家，为什么要提倡无思无为的认识方法呢？王安石的无思无为真的就是毫无作为吗？如果王安石只说“无思无为以观其妙”的话，那还有可能使人误解。但他的意思是说，既要“无思无为以观其妙”，又要“感而遂通天下之故”，而且这两者的认识对象又是绝对不同的，也就是说，王安石要用两种不同的认识手段来分别认识不同的认识对象。无思无为，是要去认识道之妙，也就是要认识道之体、道之本。对于道的抽象本质，只能用无思无为的心境去认识之。无思无为，不是绝对地不用思想和头脑。王安石在“天下皆知章”的注释中说：

> 有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所对。唯能兼忘此六者，则可以入神。可以入神，则无对于天地之间矣。

这段话表明王安石所谓的无思无为以观道之妙的精义所在。无思无为，原来就是对于一切相对的东西无思无为，从而达到兼忘的境界。能对相对之物兼忘而超越，才能进入入神的地步，用《易》的话说就是“寂然不动”。进入寂然不动的入神地步，才能“无对于天地之间”。无对于天地之间，就是不再有任何事物可以阻碍自己的认识，这样才能与道之妙进行对话，而对道之妙真正认识清楚。只对道之妙有所认识还不够，还要进一步来观道之徼。观道之徼也就是要认识道之用、道之末，这一层的认识活动对于一个政治家来说，才是最具有现实意义的内容。所谓“感而遂通天下之故”，就是用道之用来看待世上的事务，这就是道之徼的具体含义。王安石说：“徼妙并得，而无所偏取也。”就是要对道进行完整的认识，从道之体与本到道之用与末，圣人都要认识清楚，

如此才能达到人道之极，并进而至于天道，再与道合而为一。人道之极，就是王者之事，也就是对于天下国家的理想之统治。圣人对道的认识活动，在王安石看来，不像老子那样只是为了个人，而是要为天下国家服务，这就是一个政治改革家研究老子的与众不同之处。

三、相对统一的辩证思想

王安石在注释《老子》时，着重突出了老子思想中的相对统一的辩证思想，如有与无、善与恶、爱与不爱、可欲与不可欲、体与用、本与末、天与道、损与益等等观念，都是王安石特别强调的相对而统一的辩证范畴。

必须具有抽象的思维能力才能看出有与无的相对统一的辩证关系。王安石论有无的相对性时说：

> 盖有无者，若东西之相反而不可以相无也。故非有则无以见无，而非无则无以出有。有无之变，更出迭入，而未离乎道，此则圣人之所谓神者矣。《易》曰："无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故"，此之谓也。①

有与无，就像东方与西方的关系一样，双方处于相反的地位而又不可以相无。有无相反，是它们相对的一面；不可相无，则是它们统一的一面。必须是双方相对，才能使双方不可相无。若双方都在一种地位上，则二者有其一即可，不必二者都为必不可少的。有无相反而不可相无，这是有无相对统一关系的第一层含义。由有而见无，以及由无而见有，双方的这一种关系则是有无相对统一关系中的第二层含义。由相反而使双方相见，这种相见同时也是双方不可相无的基础。相见也就是一种相互对照的关系，必须

① 《老子注》道可道章。

是双方相反才能使双方相互对照。所以有无的相见如同有无的不可相无一样，都是由双方的相反而产生的必然结果。由此可知，有无的相对统一不是人为的捏合，而是一种自然而然的关系。有无的相对统一关系的第三层含义，是有与无在变动过程中的更出迭入之关系。任何事物在变化过程中都是从无到有，再从有到无，有与无的相继替代与变动，就是有无的更出迭入。在这种更出迭入的变动过程中，有与无也是相互对立而又相互对照、不可相无的。在这里王安石强调有无的相互变化替代是“未离乎道”的。由此可知，有与无的相对统一关系实质上是受道制约的，换言之，有无的相对统一关系归根结底就是道自身的一种表现。王安石在论述有无的相对统一关系之时，特别注重道对有无关系的神妙作用以及圣人对这一点的清醒认识。他说圣人所谓的神，就是道对有无的主宰作用，有无不论如何更出迭入的变化，都不能离乎道的控制。道虽无形，却控制着有无的相对统一的关系，使有无的变化具有一定的规律。道的这种作用，不以具体可见的形式表现在人们的面前而又确确实实地存在着，此即《易》经里所说的“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，所以圣人要称之为神。圣人之所以能称之为神，乃是因为他们已经认识到了道的这种作用，而正因为圣人能认识到道的无形而主导的作用，所以才能成其为圣人。道对有无的作用，可以举一反三，看成道对其他相对统一范畴全部适用的作用。

善恶也是一组相对统一的范畴，王安石在《老子注》“不尚贤章”中说：

盖善者，恶之对也，有善必有其恶，皆使善恶俱忘也。

善是恶的相对之物，同样，恶也是善的相对之物，二者相反而相对，这是它们相对统一关系的一个方面。有善必有其恶，反过来讲，有恶则必有其善，二者又是相互依赖而存在的，这是它们相

对统一关系的另一个方面。圣人对此也像对有无的相对统一关系一样，具有深刻的认识，清醒地看到二者之间的不可分割性。善恶既然相对而又相成，圣人对此则采取“皆使善恶俱忘也”的态度，也就是不再计较二者之间的差别，不以善为善，也不以恶为恶，对于善恶不以片面的态度执著之，而是采取二者俱忘的态度。如此才能超越善恶的限制，也就是超越相对范畴的偏狭性，成为入神得道的圣人。王安石在“天下皆知章”的注释中说：

> 有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所对。唯能兼忘此六者，则可以入神。可以入神，则无对于天地之间矣。

意思是，对于一切相对的东西，都要采取“兼忘”、“俱忘”的态度，也就是采取超越的态度，以此摆脱它们的限制，而达到入神的境界，能够入神，才能“无对于天地之间”。无对于天地之间，即高超于天地万物之上，进入得道的境界。王安石之所以强调这些相对的范畴，其根本目的就在于要认清它们的相对性，以及由相对性产生的局限性，从而超越它们而进入无对的境界。

运用相对统一的辩证观点来看问题，就能看清事物的相对性亦即局限性，如此才能得道入神，对万事万物形成高明而深刻的见解。王安石在论相对诸范畴时，其内心深处就有着这种意念。对此，可以从他论爱与不爱的相对统一性中看出，他在注释“天地不仁章”时说：

> 天地之于万物，圣人之于百姓，有爱也，有所不爱也。爱者，仁也。不爱者，亦仁也。惟其爱，不留于爱。有如刍狗，当祭祀之用也，盛之以箧函，巾之以文绣，尸祝斋戒，然后用之。及其既祭之后，行者践其首迹，樵者焚其肢体。天地之于万物，当春生夏长，如其有仁爱以及之；至秋冬万物凋落，非天地之不爱也。

爱与不爱，在常人看来，是绝不相同的，但在有道者看来，爱也是仁，不爱也是仁，二者实质上则无二致。老子所说的爱，不是普通人所说的爱，而是天地对于万物、圣人对于百姓的爱。这是一种与人之情感无涉的爱，所以它能有爱有不爱，而从根本上却以仁对待万物和百姓。这种仁也不是人之道德情感中的仁，而是对万物、百姓不加干涉的顺其自然。万物春生夏长秋冬凋落，乃是万物自然本性的必然结果，天地让万物春生夏长，好像是对万物的仁爱，其实也不是有意的施爱，而是为万物提供生长的环境，让它们得以顺利生长而已。同样的道理，秋冬时万物的凋落，也不是天地对万物的有意的不爱，而是为之提供适宜的环境让它们自然地凋落。天地对于万物的爱与不爱既然同是一种仁，这种仁就是一视同仁，没有任何的偏爱与否。从这个意义上说，爱与不爱并不是问题的关键，天地、圣人对于万物、百姓的一视同仁才是所要认识的问题之核心。从常人的爱与不爱的区分上升到圣人对于万物的一视同仁，就是摆脱相对认识之局限的要领。王安石所以要说明圣人对于百姓的爱与不爱的问题，也决不是无的放矢，他要为天下的百姓而进行政治改革，有些措施就被人们指责为对百姓的不爱。王安石通过对天地、圣人对于万物、百姓爱与不爱的深刻分析，旨在说明圣人对于百姓的爱与不爱都是相对的，不可以表面的区别来非议之，而要从根本上来看待爱与不爱的问题，只要是对万物、百姓的自然生长凋落提供良好的环境，让它（他）们都能在其中自然而然地生长消息，就是对它（他）们的一视同仁。王安石坚信这一点，故在众人反对变法的时候，能够力排众议，坚持变法。

做为一个政治家，在推行其政治主张时，必然要考虑人们的心理和反应，也就是对人之本性和欲望要有一个基本的认识，然后才好由此制定相应的政策。出于这种前提，王安石认为人们的欲望可分为可欲之欲与不可欲之欲：

> 世之言欲者有二焉：有可欲之欲，有不可欲之欲。若孟子谓："可欲之谓善"。若目之于色，耳之于声，鼻之于臭，是不可欲之欲也。①

区分可欲与不可欲的标准乃是善与恶。符合善的欲望就是可欲之欲，不符合善的欲望就是不可欲之欲。对于可欲之欲，王安石必然要承认之，对于不可欲之欲，则不能放纵它。承认人有一定的欲望是可取的，这比简单地否认人们的正当欲望而一概予以禁止要高明得多。任何政治主张都不能忽视人们的正当欲望，王安石在区分了人们的欲望之后，就能比较清醒地采取适当的措施。从这一点上讲，王安石确是一个比较明智的政治家。

老子哲学中对于天与道给予高度的地位，道是老子的最高范畴，天在老子那里则是从属于道的东西。然而王安石则在其《老子注》中把天与道这两个相互不同的概念给统一起来了：

> 天与道合而为一。②
>
> 道者，天也，万物之所自生，故为天下母。③

道在王安石看来，是在时间上无限、在形体上无形而又有体用本末之分、使万物得以生成的东西。现存的《老子注》中对于天则没有具体的说明就直接断定说："天与道合而为一"。天与道如何合而为一？根据现存的材料，只能从"道者，天也，万物之所自生，故为天下母"这句话进行推论。王安石在《论老子》中说：

> 道有本有末，本者万物之所以生也，末者万物之所以成也。本者出之自然。

对比这两处所言，可以看出，道之本生万物，这是出之自然的结

---

① 《老子注》不尚贤章。

② 《老子注》致虚极章。

③ 《老子注》天下有始章。

果。与此相类似的则是天对万物的自然性之生成作用。王安石在《老子注》“勇于敢则杀章”中说：

> 阴阳代谢，四时往来，日月盈虚，与时偕行，故不召而自来。

这就是讲天对万物的自然生成之作用。天与道既然都对万物具有生成的作用，所以二者能够从根本上合而为一。不仅天与道合二而一，而且人也与天、道合而为一。人、天、道的合一，则是王安石推论出来的，他这样说：

> 王者，人道之极也。人道极，则至于天道矣。①

这句话是对老子“王乃天”一语的解释。老子说王乃天，王安石就认为王是人道之极，人道至于极点时，就必然与天道相沟通，于是二者合一。老子接着说：“王乃道”，王安石则说：“天与道合而为一。”按照其推论的逻辑，“王乃天”时可以把人道与天道合一起来，而且“王乃道”时天道又与道合而为一，那么人道与道最终也就可以相沟通而合一了。这样一来，最初看来根本不同的东西经王安石的推论则从根本上统一起来了。

损与益是人们经常关心的问题之一，尤其在百姓们看来，任何事情都在弄清楚其中的损益之后，才好决定自己的态度和行动。因此对百姓们来说，事物的损益乃是一对根本对立的概念。但据王安石看来，事情就不那么简单。《老子》四十二章中说：“故物或损之而益，或益之而损。”已经点明了损益相通的辩证关系。王安石则进一步发挥说：

> 天道亏盈而益谦，惟其益谦，故损者乃所以为益，惟其亏盈，故益者乃所以为损。②

① 《老子注》致虚极章。

② 《老子注》道生一章。

这就是说，损益之间的辩证关系，其本身乃是“天道”的规律之一。王安石对损益相通的辩证关系的具体内容做了明确说明：根据天道的规律，盈满者就要亏损，把亏损下来的部分补益到谦不足者身上去。正因为天道是通过亏盈来益谦的，所以亏损者就正是受益的开始。反之，正因为天道要让盈满者亏损，所以得益者就正是受损的开始。损与益就是这样反复变化的，所以人们不要为一时的损益而生喜怒之心，因为事物的发展正是朝着相反的方向推进着的。王安石特别论证老子思想中的损益关系，这与他的政治改革有着内在的关联。因为改革就要牵涉到许多人的损益问题，他希望人们通过弄清损与益的辩证关系，理解和支持他的改革措施，不要为一时的损益而产生不必要的情绪，以致于模糊了对长远利益的正确认识。

四、圣人有为成物论

王安石从政治家的立场对老子的无为思想提出了深刻批评，他认为真正的圣人是要有为有言的，其所谓的有为就是通过“制四术”而“成万物”。而按照老子的思想，无为无言乃是绝对的无为无言，是只以道为关心的中心而对其他一切形而下的事物都不关心的无为无言，如果按照老子的思想去办事的话，圣人成万物的伟大目标就将成为一场梦呓。他在《论老子》中说：

> 故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者，盖生者尸之于自然，非人力之所得与矣。
>
> 老子者独不然，以为涉乎形器者，皆不足言也，不足为也，故抵去礼乐刑政而唯道之称焉，是不察于理而务高之过矣。夫道之自然者又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人

之言也，人之为也。

王安石在关于道之本末的思想中已经说明了道之本末的不同作用，以及圣人依据道之本末思想而应采取的态度。他认为，道之本是生万物的，而道之末则是成万物的；道之本出于自然，不必借助人力就自然会发生作用而使万物产生，而道之末则依靠人力而后才能使万物得以成功。所以对于道之本的功能，人（包括圣人）都是不能发挥任何作用的。老子的无为无言，只能是用于这一特定的条件下才是正确的。而对于道之末的功能，离了人尤其是圣人的作为，它就不会自动发挥出来。所以在这个条件下，就不能讲什么无为无言，而应该是有为有言。这就是他所说的“制四术”。这就是涉乎形器的事情，也是圣人引为己任的事情。老子把无为无言的原则推广到一切条件之下，这就是他的根本错误所在。在王安石看来，老子对于有关形器的事物都以为不足为不足言，因此便抵去而不关心过问，只对形而上的道关心研究，这是“不察于理而务高之过矣”。也就是把道与物绝对分裂开来，使道变成了没有根基的空中楼阁。王安石认为这样理解道与物的关系是错误的。因为对于人来说，所要关心的所能关心的只不过是人类自己的事务而已，而对于人类无法过问的自然性的天道又何必去过问呢？

这样一来，王安石就通过对老子无为无言思想的批判而引出了圣人有为的思想，并把圣人的有为，具体化为“制四术”。这四术（即礼乐刑政）就是儒家一贯倡导的管理社会的工具，同时又是驯化人心的工具。老子正是看到此四术的效果不大，所以才要抵而去之，让人走一条虚静无为的道路。而王安石则认为此四术是不可缺少的，虽然它们的作用有时显得不够突出，但如果没有此四术的话，社会就会更加混乱。所以此四术是永远都不能抛弃的工具。关键是政治家如何运用此四术使之发挥最大功效，而不

是因它们有时的不灵而对它们失去信心。

王安石的思路十分明确，对于人类社会中的问题，只能由人类自己来解决；对于天道之类的问题，也并不绝对否定其存在的价值，但从不把天道与人类的具体事务对立起来，分裂开来。从这个思路出发,王安石又把有为的思想具体化为圣人有为的思想。为了论证圣人有为的观点，王安石又对老子的有无之用的思想进行了分析和批评,由此引出了无之为用必须以有为其基础的观点。他在《论老子》中说：

> 其书曰："三十辐共一毂，当其无，有车之用。"夫毂辐之用，固在于车之无用。然工之琢削，未尝及于无者。盖无出于自然之力，可以无与也。今之治车者，知治其毂辐而未尝及于无也。然而车以成者，盖毂辐具则无必为用矣。如其知无为用而不治毂辐，则为车之术固已疏矣。今知无之为车用，无之为天下用，然不知所以为用也，故无之所以为车用者，以有毂辐也。无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也。如其废毂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐求其无之为用也，则亦近于愚矣。

老子有一个著名论点："三十辐共一毂，当其无，有车之用。"是用这个人见人知的事实来证明他的无为思想的正确性。但是王安石却从中发现了矛盾：毂辐虽然以其无而为车之用，但这种无是由有来反衬出的。即是说，毂辐的无，只是毂辐之间的无，而毂辐本身还是有。这种有才是由工匠制作出来的，而其间无则不是工人制作出来的。没有工人制的毂辐之有，也就不会形成毂辐之间的无，也就不会产生这种无对于车的用。所以归根结底，起作用的还是有，而不是无。如果没有有，无也就不能起作用。因为无是自然形成的一种现象，只要有有，就会有无。而人们的一切作为，都是在制作有，不是在制作无。如果只靠无的作用，那么工

人也不必制作轂辐等等物件之有了。王安石指出，老子强调无的作用，实际上是“知无之为车用，无之为天下用，而不知所以然用也”。王安石是在提醒人们，不要为老子的巧辩所迷惑，要认清使无起作用的原因还是有，所以老子的无为思想从根本上是站不住脚的，而且也是十分有害的。如果按照老子的思想去行事，人们就不必进行任何活动了，那样一来，整个人类社会将会成什么样子？王安石做为一个要有所作为的政治家，对此是不能容忍的，所以他要批判老子的无之以为用的思想，指出无之以为用的原因实际上是有在起作用。从这个思想出发，王安石就得出了一个结论：如果废礼乐刑政于天下，而坐等无为对于天下的无不为之作用，那就近似于愚人了。一定要认清有的作用，然后才能懂得圣人所制四术的意义所在，同时也就不会为老子的无之以为用的思想迷惑了。

但王安石又把礼乐刑政等等政治手段看作圣人手中的神秘武器，提出了“圣人利器微妙论”，如注《老子》“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”说：

> 鱼之为物，深潜退伏而藏于深渊之中，而不可脱于渊。圣人之利器，常隐于微妙，而不可离于朴也。

意思是说，圣人所制四术，乃是治国理天下的“利器”，为了要使这种利器有效使用，必须要让它经常处于“微妙”的状态之下。所谓的“微妙”，通过他对鱼不脱渊的解释就可以清楚地看出其中的含义。也就是要经常“深潜退伏而藏于深渊之中，而不可脱于渊”。换言之，就是要让圣人治国的利器经常处于深藏不露的状态中，而不可使之脱离圣人之手。“不可以离于朴”，正是这个意思的最好说明。朴，与微妙、潜伏、深藏等语联系起来看，就可弄清其含意了。王安石是一个深知政治三昧的人物，圣人利器就是天下国家的最高权力，要想推行四术，治天下，成万物，必须依

靠这个权力，否则就会一事无成。他也正是在得到最高统治者的信任之后，被赋予最高的权力，然后才能全面推行其改革的。而一旦失去了这种支持及由这种支持所获得的权力，再高明的王安石也是无能为力的。

老子思想中历来就有“君王南面之术”的因素，其中有着无穷的奥妙，王安石做为一个在现实政治生活中有过成功也有过失败的人物，对于圣人利器的如何使用和保持，肯定深有心得。所以他能在老子思想中特别提出这一层意思，也就丝毫不足为怪了。

王安石一方面要反对老子的绝对无为，一方面则要运用老子的利器维持术，这只能证明他是一个非常讲究现实的政治家，他对老子思想的研究也是完全出于其政治活动的需要，并基于其政治活动的真实心得。这一点，就使得王安石的老子研究具有了与众不同的意义。

第四节　苏辙的老子思想

苏辙，北宋著名文学家，同时也是一位具有独立思考精神的思想家。他生活于政治改革气氛比较浓厚的北宋中期，思想上具有改革弊政的要求，但在现实中仍采取了比较保守的政治态度，不像王安石那样激进。苏辙学问渊博，文笔生动，在以文人兼学者为特征的宋代士大夫阶层乃至后代的学者文人当中都享有较高的声名。

他对《老子》一书的研究，体现在《老子解》之中。苏辙《老子解》中对于老子思想的研究，在思想倾向上不专主一家，明显地带有融会佛儒思想于道家的特点。《老子解》是采取为《老子》做注的形式阐发有关的思想，而以求道为根本宗旨。苏辙《老子解》不像河上公那样把《老子》全书分为八十一章，而是分

为道经、德经二大部分，然后又各分为二卷，故其《老子解》为四卷。不按河上公的分章法，表示他不赞同河上公对《老子》的理解，这与吕祖谦校正河上公本《老子》以行世具有异曲同工的暗示意义。

苏辙的《老子解》，自成一家之言，又由于他在士大夫阶层中的声望，他的这部《老子解》也就广泛受到学者的重视，得到广泛传播，故自宋至清，均为学者研究老子所必读之本。其影响又不限于中国，早在明清时期就已流传到日本，并出现了日本刊本，如藤井利八本。日本学者木山鸿吉曾以苏氏注本为底本，汇集宋元明各家注释，编成一部《纂订评注老子道德经》，由此可见日本学者对苏氏注本的重视，亦可知苏氏注本的影响之远。

把其中的观点归纳起来，可以从关于道的性质，以及如何认识道等方面加以分析。

一、论道的性质

老子思想以道为核心，学者研究老子思想都紧紧围绕着这一核心，苏辙也不例外。苏辙的思想比较开放，故能突破老子思想的原意而发挥自己的独立见解。

1、常道非常道的区别与统一

老子开章明义首先区分出常道与可道之道："道可道，非常道。"把常道与可道之道区别开来，这是他的重要思想之一，其中含有常道为可道之道的本体的思想在内。一般的研究者都不会在这一点上另作文章。但苏辙断然说出："莫非道也。"[①] 这就是说，常道与可道之道归根结底都是道。他没有完全否定老子对两种道的区别，这种区别既经老子说出喝破，已是人人皆知。苏辙觉得

---

① 《老子解》卷一"道可道"注。

人们在体会“道可道，非常道”这一著名论断时，往往只注意两种道的区别，而不知不觉地走向另一极端，即不再注意两种道在本质上的统一。他之所以重新强调“莫非道也”的观点，就是要提醒人们不要在认识到常道与可道之道的区别之时而忽略了二者在本质上的统一。

接着他说明了常道与可道之道的区别所在：

> 可道者不可常，惟不可道，而后可常耳。今夫仁义礼智，此道之可道者也，然而仁不可以为义，礼不可以为智，可道之不可常如此。惟不可道，然后在仁为仁，在义为义，在礼为礼，在智为智。彼皆不常，而常道不变、不可道之能常如此。①

可以看出，苏辙区别常道与可道之道的关键在于它们是可道的还是不可道的。这里所说的“可道”、“不可道”的“道”，都是言说的意思。能够言说的道，就是“可道”之道，这种道不是常道。不能够言说的道，就是“不可道”之道，这种道才是常道。如世俗所谓的仁义礼智之类，都是“道之可道者也”，都属于可道之道，所以不是常道。但它们从根本上也是属于常道的，所以又称之为“道之可道者”。这表明，可道之道仍然归属于常道的范畴之内，所以说“莫非道也”。在苏辙看来，可道之道“彼皆不常”，所谓的“不常”，就是指可道之道如仁义礼智之类，相互之间有区别，不能互相代替，这就是可道之道的局限性或曰有限性。正因为可道之道具有此种有限性，所以它们不能成为常道。从这个角度来看苏辙所说的“莫非道也”，就可看出可道之道与常道虽然在本质上是统一的，但二者的差别仍是不可抹杀的。由此亦可知苏辙讲常道与可道之道的统一时，并没有否定老子对二者的区别。常道所

① 《老子解》卷一“道可道”注。

以“能常”，是因为它“不变”和“不可道”，而这两点则正是可道之道所不具备的特点。

关于道与语言的问题，苏辙也有自己的见解。他认为道是不可用语言来说明的，能用语言说明的东西似道而非道之本身：

> 夫道不可言，可言皆其似者也。达者困似以失真，而昧者执似以陷于伪。①

道之本身是不能言说的，可以言说的东西皆非道之本身。要想认识道之真正本体，就不能拘泥于语言，否则的话，只会被似道者引入歧途而失去本真之道，而陷于虚伪之境。无论是达者还是昧者，都不能拘泥于语言，只要一拘泥于似道的语言，都会被语言本身所困所陷。但语言是否对道一点作用也没有呢？苏辙认为也不是这样，他说：

> 言出于自然，则简而中，非其自然而强言之，则烦而难信矣。故曰道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既，所谓希言也。②

对道的解释和说明，都离不开语言。若不用语言进行说明阐释，又怎能探讨有关道的问题呢？关键是用于说明阐释道的语言要“出于自然”。因为道本身就是自然的东西，故对它的说明阐释也必须是自然的。苏辙认为，“出于自然”就是淡而无味、视之不见、听之不闻、用之不尽的“希言”。这是一个非常玄妙的要求，用来衡量《老子》或后代注家的注释，似乎都不完全符合这一要求。于是苏辙又用“简而中”的说法来要求之。能简而中，也自是相当高明的释道之言了。最低劣的是“非其自然而强言之”的说明阐释，它只会造成“烦而难信”的效果。对本体性的范畴如何进行

---

① 《老子解》卷二“此三者以为变”注。

② 《老子解》卷二“希言自然”注。

阐释？这在现代哲学之中也是一个非常核心的问题，20世纪西方哲学的根本性转变，就是因这一问题而出现的。所以就有如维特根斯坦用最简洁的语言写成的哲学名著《逻辑哲学论》，对哲学与语言的关系问题提出了“确实有不能讲述的问题”、“一个人对于不能谈的事情就应当沉默”的著名论点。并说，对他所说的那些命题要在理解之后越过和排除它们，“那时才能正确地看世界”。①

维特根斯坦的观点，在西方哲学界被称为“革命性”的，扭转了整个西方哲学的致思方向。而苏辙的观点，在中国传统的思想体系中，却并不是什么新鲜的东西。因为“言不尽意”、“得意忘言”在中国古代思想传统中一直是众所周知的命题，而老子本人也是在其《道德经》的开头就揭明了“道可道，非常道”的著名观点。可以说，中国人对哲学本体与语言阐释的关系问题，早就有了清醒认识，但他们却不像西方人那样一经认识了这一问题就要整个地改变自己哲学的基本前提和立论基础，而是依然地探讨不能用语言说明阐释的本体问题。中中人采取的是折衷的态度，用语言说明阐释本体虽是一条绝路，但中国人并不像西方人那样彻底根绝或杜绝之，而是在提醒人们注意这一问题的同时，照旧采用语言作“简而中”的阐释和说明，并努力朝着那种“希言”的境界前进。历代的学者都对《老子》进行新的解释，在西方人认为根本不可能的路上不断进步。这也许是一种由超越性的智慧和极顽强的执著心合成的结果。

2、有无的区别与统一

从本体性的道出发，必然会引出有无的问题。《老子》云：

> 故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同

---

① 路德维希・维特根斯坦：《逻辑哲学论》第97页，商务印书馆1985年版。

出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。[1]

“常无”、“常有”两句的断句，完全按照苏辙的注解而定，这里正反映出他对有无问题的观点：

入于众有而常无，将以观其妙也。体其至无而常有，将以观其徼也。……以形而言，有无信两矣，安知无运而为有，有复而为无，未尝不一哉！其名虽异，其本则一，知本之一也，则玄矣。凡远而无所至极者，其色必玄，故老子常以玄寄极也。言玄至矣，然犹有玄之心在焉。玄之又玄则尽矣，不可以有加矣，众妙之所从出也。[2]

有无，这是从空间角度对事物进行规定的一对范畴，但通常的有无是不能规定常道的，所以苏辙对《老子》的原文采取特殊的断句法，而从中提出了“常有”与“常无”的范畴来规定常道。历来的注解家对《老子》的这两句话都有两种不同的断句方法。一种如苏辙这样断句，在“无”与“有”二字下读断，一种则在二“欲”字上读断。由于两种不同的断句法，便做出完全不同的解释。苏辙这种断句，便形成了关于常有常无的论述。而另一种断句法，则使原文不具有这一问题，而是形成关于有欲、无欲的问题。不同的断句，使《老子》的原文具有完全不同的含意。我们在苏辙这里可以领略到断句对于释意的重要影响。

苏辙通过特定的断句方法而使老子的道产生出有无的问题，然后再进行阐述。在苏辙看来，常无不是独立存在的一种有形之物，它只能从众有之中体会出来。换言之，常无就是存在于众有之中的一种无。这种无不是具体事物的无，如老子所说的车毂之无、陶器之无、户牖之无，所以称之为常无。而常有也不是具体

① 《老子》一章。

② 《老子解》卷一“故常无”注。

事物形体方面的具体之有，而是从至无之中体会出来的有。这种有因为存在于至无之中，故称之为常有。所谓至无，应该是常无的另一说法。常无、常有之所以要用一个“常”字来加以限定，乃是因为它们都是常道的基本性质。所以苏辙要把“常有”、“常无”与“观其妙”、“观其徼”联系起来。所谓“观其妙”、“观其徼”，就是要观察常道的“妙”与“徼”，由此可知，常有、常无之有无，就是关于常道的有无问题。

苏辙接着分析了有与无是如何统一起来的。他认为从物的形体方面看，有与无确实可以分为两种不同的范畴。但从有与无的相互关系方面看，有与无又“未尝不一哉”。这是因为无经过运作就可以变为有，而有经过发展又会复归于无。因此有与无的统一是从时间角度观察的结果。有与无二者虽然在名目上是不同的，但在根本上则是统一的。这种根本上的统一，不是简单明了的统一，而是一种玄妙的根极性之统一。所以他说“知本之一也，则玄矣”。他对玄的解释是“远而无所至极”。不至乎极则不能称为玄，所以他肯定老子用“玄”这一说法就是寓寄“极”的意思。而所谓的“极”，又与苏辙所说的“本”是一回事。因此可知，在苏辙看来，有无的统一就是万事万物最根本性的统一性之表现。苏辙还另有用意地指明了一点：“言玄则至矣，然犹有玄之心在焉。”所谓的“玄之心”这一说法值得注意，“玄之心”就是老子“以玄寄极”之心。道做为有无之本，其本身因为是极而客观地带有“玄”的特色，但做为认识到这一点的老子来说，在主观上又有使之玄的意图，这就叫“以玄寄极”，所以苏辙特别指明其中“有玄之心在焉”。为什么要使之玄？这是因为道本身是不可言说的常无。不可言说的东西，当然就是玄秘之物。为了保持这种玄秘性质，必须强调它的不可言说性，所以要有玄之之心。

3、道与万物的关系

关于道与万物的关系问题，苏辙提出了比较丰富的思想。首先，他认为道是产生万物的本源，他说：

> 道者万物之母，故生万物者道也。①
>
> “无名，天地之始；有名，万物之母。”道方无名，则物之所资始也。及其有名，则物之所资生也。故谓之始，又谓之母，其子则万物也。②
>
> 自其无名，形而为天地；天地位而名始立矣。自其有名，播而为万物，万物育而名不可胜载矣。③

道生万物，故说道为万物之母，而万物则是道之子。所谓“资生”、“资始”，都是说道对万物的源生作用。

其次，他认为道生万物及道与万物的母子关系，并不是有形可见的关系，所以苏辙又说：

> 谓之谷神，言其德也，谓之玄牝，言其功也。牝生万物，而谓之玄焉，言见其生而不见其所以生也。……玄牝之门，言万物自是出也，天地自是生也。④

他认为老子称道为谷神玄牝，就是要强调道生万物的神妙方式。人们只能见到万物的生，却不能见到产生万物的本源之道，所以道被称为玄牝。牝本来是指动物中可以生育的母性，用玄加以形容，就是专指道生万物的母性。道有这种能力，而这种能力是不可见其形的，所以道对万物的生育能力就被称为谷神。谷神就是形容虚而无形的神妙作用的用语。牝门，本是指动物生产其幼子的出口，玄牝之门则是一种借喻，形容道之生万物也是具有一个无形的出口。这种以形象式的说明阐释高度抽象道理的方式，乃是中

①② 《老子解》卷三“故道生之”注。

③ 《老子解》卷一“无名天地之始”注。

④ 《老子解》卷一“谷神不死”注。

国古代思想家通用的手法，不可拘泥于字面上的意义而忽略了其中蕴含的思想含义。

再者，道虽具有产生万物的功能，但道不会像有限之物那样，对这种生育之功产生某种自以为是的感觉，或产生自以为万物主宰的心情。因为道没有如人一样的主观意志。道家的无为思想正是从此而产生出来的。所以老子把道的这种特性称之为"玄德"。苏辙对老子所谓"玄德"的解释是：

> 其道既足以生畜万物，又能不有不恃不宰，虽有大德，而物莫之知也，故曰玄德。①

凡所有用"玄"形容的东西，都是指无形无象而难以人的感官感知的东西，"玄德"亦不例外。玄德就是道的神妙之德，与道的玄德相比，人类一有所成便得意而不可自已的心态就显得十分狭隘和渺小了：

> 泛兮无可无不可，故左右上下周旋无不至也。世有生物而不辞者，必将恃之以为己有，世有避物而不有者，必将辞物而不生。生而不辞，成而不有，惟道而已。大而有为大之心则小矣。②

又者，道本身虽无形无象，但由于道对万物的生成作用，可以使道通过有形的万物而显示出来。从这个意义上说，道又是可以"形见"的：

> 然而道德则不能自形，因万物而后形见。③
>
> 凡物之见于外者，皆其门堂也。道之为物，譬如其奥，物皆有之，而人莫之见耳。④

---

① 《老子解》卷一"生而不有"注。
② 《老子解》卷二"大道泛兮"注。
③ 《老子解》卷三"故道生之"注。
④ 《老子解》卷四"道者万物之奥"注。

奥为屋内之西南角，是古之房屋最深处。用门堂与奥的关系来比喻道与万物的关系，借以说明由有形之万物可以推知在其深处起作用的主宰之物的存在。所谓“人莫之见耳”，是说从外在的角度看，则看不到位于深奥之处的道。但由于道为万物之主宰，是万物生成的始母，所以善于思考的圣人还是能够透过外在之物而认识到道的存在。不仅万物是道之所生，而且所谓的德也是道之生成的结果。在德呈现于人们的眼前时，无形的道也就似乎有形了。德对道的显示作用与万物是一样的：

道无形也，及其运而为德则有容矣，故德者道之见也。自是推之，则众有之容，皆道之见于物者也。①

所谓“众有之容”，即万物的外在样貌。从显示道的作用上看，万物与德具有同样的地位。这里所说的“德”，不是道本身的“玄德”，而是人类社会中关于人伦关系的种种德目。这种德，相对于道而言，实际上也是万物的一种，故都是显示道之作用的外在之物。还有一点，无形的道遍在于有形的万物之中，而又不被有形之物限制，这里就体现出了道的至大之性：

夫道旷然无形，颓然无名，充遍万物，而与物无一相似，此其所以为大也。若似于物，则亦一物矣，而何足大哉？②

道为万物之母，但它无形无声，好像是最弱的东西，这个至弱之中就蕴藏着至强至大的力量，所以它又能用万物。从生万物到用万物，这就显示出道对万物的不同作用。

道无形无声，天下之弱者莫如道，然而天下之至强莫加焉，此其所以能用万物也。③

---

① 《老子解》卷二“孔德之名”注。

② 《老子解》卷四“天下皆谓我”注。

③ 《老子解》卷三“弱者道之用”注。

道的至强隐藏于它的无形无声之至弱之中，它对万物的用，也就是对万物的支配作用。这种大道之用又是不可尽的，这不仅表现出道的至强，而且更进一步显示出道的本体特性：

> 虽无臭味形色声音以悦人，而其用不可尽矣。①

苏辙通过上述几层意思的说明，就把道与万物的关系归纳为如下一个原理：

> 江海，水之钟也，川谷，水之分也。道，万物之宗也，万物，道之末也。皆水也，故川谷归其所钟。皆道也，故万物宾其所宗。②

道为万物之宗，其中包含着生万物、用万物之意，而万物为道之末，其中则意味着万物的生存、发展、变化、归宿都由道来决定。这一切也许是双方无意的，但却是实实在在存在着的。说明了道与万物的关系，对下一个问题即如何认识道也有重要意义。

二、论对道的认识

道既然有着如此深奥微妙的性质与无穷至强的作用，做为生活于天地万物之间的人类，就有认识道的必要和责任。苏辙继承老子的思路，对这一问题进行了深入的研究与详尽的阐述。

1、圣人与世人对道的不同态度与能力

苏辙指出，世人不能识道，惟圣人才具有认识道的能力。区别世人与圣人的认识能力，这在自老子至苏辙的古代思想家的认识论中具有大前提的意义。苏辙认为世人只有“小察”，这与圣人的“大明”形成鲜明对比：

> 圣人玄览万物，是非得失毕陈于前，如鉴之照形，无所

---

① 《老子解》卷二“乐与饵过客”注。

② 《老子解》卷二“譬道之在天”注。

不见，而孰为前后？世人视止于目，听止于耳，思止于心，冥行于万物之间，役智以求识而偶有见焉，虽自以为明而不知至愚之自始也。①

天地之大，世俗之见有所眩而不知也。……譬如昼夜寒暑之相代，正之为奇，善之为妖，譬如老稚生死之相继，未始有正，而迷者不知也。夫惟圣人出于万物之表，而览其终始，得其大全，而遗其小察，视之闷闷，若无所明，其民醇醇，各全其性矣。若夫世人不知道之全体，以耳目之所知为至，彼方且自以为福，而不知祸之伏于其后；方且自以为善，而不知妖之起于其中。区区以察为明，至于甚察，伤物而不悟其非也，可不哀哉？②

可见苏辙对于圣人与世人认识能力是有明确区分的。这里面其实有着一个不可解释的循环：圣人之所以能有着超乎世人的认识能力，是因为圣人已经认识到了道。没有认识或掌握道的人是不能称之为圣人的。圣人“玄览万物”，是因为他“知道之全体”。但圣人不可能是生而知之的，如何由非圣人成为圣人，而具有了“玄览万物”的能力？如何能从“不知道之全体”到“知道之全体”？对于这一问题，苏辙没有做出回答。世人又为什么不能如圣人那样？苏辙同样没有进行解释。如果不对这些问题说明清楚，就会造成不可解的循环：圣人能“知道”，所以能“玄览万物”；圣人具有“玄览万物”的能力，所以能“知道”。这就是因果互释，结果谁也说明不了谁。同样，世人所以“冥行于万物之间”，是因为他们“不知道之全体”；世人只能有“小察”，不能“出于万物之表”，所以他们不能认识“道之全体”。

---

① 《老子解》卷三“前识者道之华”注。
② 《老子解》卷四“其政闷闷”注。

苏辙还分析了世人及其学者们所以不能识道的病根所在。他认为这是由于人们常忘道以徇物，被物欲迷住了眼睛，被外物扰乱了心性，故不知求道，而满足于具体琐碎的知识。同时，针对世人的这种弊病，苏辙也用圣人为榜样为世人指出了挽救的办法。他说：

> 天下皆具此道，然常患忘道而徇物。目悦于色，耳悦于声，开其悦之之心，而以其事济之，是以终身陷溺而不能救。夫圣人之所以终身不勤者，唯塞而闭之，未尝出而徇之也。①
>
> 世人开其所悦以身徇物，往而不返。圣人塞而闭之，非绝物也，以神应物，用其光而已，身不与也。夫耳之能听，目之能视，鼻之能嗅，口之能尝，身之能触，心之能思，皆所谓光也。盖光与物接，物有去而明无损，是以应万物而不穷，殃不及于其身，故其常性湛然相袭而不绝矣。②

世人纵其情以徇物，所以“终身陷溺而不能救”，永远不能认识大道而玄览万物。圣人所以能认识大道，是能够与世人相反，塞闭情欲，不让欲念外出去殉物。但并不是与物完全断绝关系，只是不让自己的情欲去追随外物，不去贪图物质方面的享受，他仍然要来认识万物运动变化的根本道理，这就是所谓的“以神应物，用其光而已”。圣人只是运用心性的认识能力来与物接，所以能认识万物背后的根本之道而不会被物欲引诱，这就叫“应万物而不穷”，并且由此能够使外物所造成的危害不影响到自己，这就叫“殃不及于其身”。从而保持自己的“常性”永远“湛然”“而不绝”。若对照圣人，世俗之人应该同样能够成为圣人。然而世人不

---

① 《老子解》卷三“塞其兑”注。

② 《老子解》卷三“用其光而复归其明”注。

知求道，这已经是不可改变的事实，因为在世人的心中，都有一种求利的迫切之心。苏辙说，这种欲速之心使得世人误以为大道所讲的道理过于迂缓，故而“舍其自然”，要“有所设施”和作为，企图通过自己的设施作为谋求一己之利。这就使得世人永远不能认识大道，而成为小察而大愚之人：

> 大道夷易，无有险阻，世之不知者，以为迂缓，而好径以求捷，故凡舍其自然而有所设施者，皆欲速者也。①

要想有求道之心，就要对外物和求利引起的悦之之心有所克制，其具体办法就是见悦而知畏，如此才能达到识道之明，而能有识道之明，才算真正的强：

> 悦之为害，始小而浸大，知小之将大而闭之，可谓明矣。趋其所悦而不顾，自以为强而非强也。唯见悦而知畏之者，可谓强矣。②

2、求则得之的可知论

对于玄妙深奥的大道，人能否认识它，掌握它，这在理论上是一个重大问题。苏辙既已分析了圣人与世人在能力方面的差异，接着又提出了求则得之的可知论，这就是说，无论圣人、世人都是可以认识大道的。其实他在说明“见悦而知畏之”的时候，就已表明了这种人人皆具的可知性。世人的不能识道，是在他们不能“见悦而知畏之”因而被物欲及物利牵着鼻子走时的现象，而他们如果能够做到“见悦而知畏之”，也就基本上具有了认识大道的前提，也就是说，“见悦而知畏之”乃是由世人转变为圣人的契机。所以说，从世人到圣人之间并没有一条不可逾越的鸿沟。这就是苏辙求则得之的可知论的意义所在。苏辙首先提出：

---

① 《老子解》卷三“大道甚夷”注。
② 《老子解》卷三“见小曰明”注。

道本在我，人患不求，求则得之矣。道无功罪，人患不知，知则凡罪不能污矣。①

大道之所以可知，其最根本性的依据是“道本在我”。人之所以不能得道，不是道不可求，而是人不去求，只要人能主动去求道，就会认识大道，就会获得大道。这就是“求则得之”的涵意。道对人，不管他认识不认识道，都无以“功罪”褒贬之心。人只要能求道得道，任何罪恶都不能玷污其身。道对人没有功罪之心，但人若不知道得道，就会被世俗的罪恶玷污，所以人还是要知道得道，才能从根本上摆脱罪恶的纠缠。

要认识大道，首先必须相信大道。没有一种崇信之心，就不会认真去求道。这对得道来说，乃是一个必需的前提：

不知道者信道不笃，因其失而疑之，于是益以不信。夫惟知道，然后不以得失疑道。②

道非形不可见，非声不可闻，不先知万物之妄，廓然无蔽，卓然有见，未免于不信也，故下士荒唐谬悠而笑之，中士闻道，与之存亡出没而疑之，惟了然见之者然后勤行服膺而不怠。孔子曰：“语之而不惰者，其回也与！”斯所谓上士也哉！③

越是不知道的人越不信道，而越不信道则越是不能认识道。这里就有一个恶的循环，人若陷入就永远不能认识大道。要打开这个恶的循环，关键在于首先树立对道的崇信之心，不要因不知道而对道产生怀疑之心，更不可对尚未知的事物随便采取嘲笑的态度。要经过认真研究之后，才可决定采取其态度。苏辙又说明了世人为什么会对大道产生“不信”之心的原因。他认为道本身是无形无声的，见识

① 《老子解》卷四“古之所以贵此道者”注。

② 《老子解》卷二“信不足焉”注。

③ 《老子解》卷三“上士闻道”注。

浅薄之人因它不可见而"未免于不信"，于是或笑之，或疑之。这就从根本上堵塞了认识大道的道路。只有对道"了然见之者"，才能在认识此道之后，产生崇信之心，并且能够"勤行服膺而不怠"。

既然大道可求而得之，那么是否可以通过语言或思虑来求得对大道的认识呢？苏辙认为这是一个复杂的问题，必须具体分析之，而不可一概而论。他说：

> 言者道之筌也，事者道之迹也。使道可以言尽，则听言而足矣；可以事见，则考事而足矣。惟言不能尽，事不能见，非舍言而求其宗，遗事而求其君，不可得已。盖古之圣人无思无为，而有漠然不自知者存焉，此则思虑之所不及，是以终莫吾知也。①

> 道非思虑之所及，故不可知。然方其未知，则非知无以入也。及其既知而存知，知则病矣，故知而不知者上，不知而知者病。既不可不知，又不可知，惟知知之为病者，久而病自去矣。②

这是强调必须"舍言"、"遗事"才可以求到大道的真谛，同时他又说明大道不是思虑所可及的，这都是说明不能执著于语言事物及人的思虑来求得大道的根本要义。但这只是事情的一个方面，在另一方面，苏辙则说：

> 道非言说，亦不离言说。然能知者未必言，能言者未必知，唯塞兑闭门以杜其外，挫锐解纷和光同尘以治其内者，默然不言而与道同矣。③

> 道之所寓，无所不见，凡此十二者，皆道之见于事者也，

① 《老子解》卷四"言有宗事有君"注。
② 《老子解》卷四"知不知"注。
③ 《老子解》卷三"知者不言"注。

而道之大全则隐于无名。惟其所寓，推其有余以贷不足，物之赖之以成者如此。①

虽然不能用语言思虑和通过事物现象来求得大道的真旨本意，但要认识大道还是不能完全抛开语言思虑及事物。因为大道总要通过事物表现出来，而人类说明和认识大道的时候总要使用人类的语言和思虑。这里关键是不要完全依赖语言思虑和事物的现象，因为大道的根本之意乃是无形无象的，对此种义理的获得要借助于语言思虑和外在事物，但最终是要在内心体悟。所谓“治其内”和“默然不言”，就是指的这种体悟。关于这一点，可以在下一个问题中的讨论中得到详细说明。

3、去妄复性的方法论

具体而言，应该如何去认识大道，苏辙提出了“去妄复性”的认识方法。去妄复性的前提是求之于己心，求道不是向外，而是向内，只在自己的内心中，就可以求到大道的真谛：

自大而求之，则逝而往矣；自往而求之，则远不及矣。虽逝虽远，然反而求之一心，足矣。②

求之于心，所求的是什么呢？苏辙认为是求复性，因为大道虽然玄妙深奥，但只要求得复性，就能够体悟到大道的真谛。而所谓“复性”也不是抽象玄妙之事，只要在日常生活中就可以做到：

道之大，复性而足，而性之妙，见于起居饮食之间。圣人指此以示人，岂不易知乎？人能体此以应万物，岂不易行乎？然世常患日用而不知，知且不能，而况行之乎？③

---

① 《老子解》卷三“道隐无名”注。“此十二者”指老子所说的“明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形”。

② 《老子解》卷二“大曰逝”注。

③ 《老子解》卷四“吾言甚易知”注。

所复之性，是人类共有的，无论圣人还是世人，都有这种可复之性，二者的区别只是圣人已经认识了复性的重要并且已经做到了复性，而世人则没有这种认识，更谈不上复性的现实性。圣人复性之后并不以此为满足，他还要教导世人也来进行复性，以求对于大道的真正认识：

> 圣人与人均有是性，人方以妄为常，驰骛于争夺之场，而不知性之未始少妄也。是以圣人以其性示人，使之除妄以复性。待其妄尽而性复，未有不廓然自得，如右契之合左，不待责之而自服也。①

世人以妄为常，为了世俗名利而驰骛争夺，这样就迷失了做人的本性。其实人的本性本来是没有一点虚妄的，能够恢复这种本性，就是圣人。圣人自己已经恢复了本性，他对世人的迷失感到痛心，所以要"以其性示人"，要让人们都能"除妄以复性"。圣人示人之性，不是外来之物，而是每个人本身都已具有的本性。圣人的以性示人，是用自己的实际榜样来启示世俗之人，而不是把自己的已复之性从外部输入到众人的心性之中去。只要每一个人都能自觉地在自己的内心中消除妄见，都能够恢复人的本性。到那时，每个人都能廓然自得，不用外来的力量进行督促，也能自然而然地按照本性进行活动了。为什么复性可以得道？苏辙认为性是至大而无所不包的，这与至大的道是同样的，故能通过复性而获得对于道的真正认识。

> 性之大，可包络天地。②
>
> 性之为体，充遍宇宙，无远近古今之异。③

① 《老子解》卷四"是以圣人执左契"注。

② 《老子解》卷四"无狭其所居"注。

③ 《老子解》卷三"不出户"注。

苏辙既说“道之大，复性而足”，又说“性之大，可包络天地”，“性之为体，充遍宇宙”，把道与性都说成至大的本体者，故把二者统一起来了。有了这种统一性，所以就能通过复性来认识道。

不仅要复性，还要复命。复命是由老子提出来的，他说：“复命曰常，知常曰明，不知常妄作凶”。关于性与命的关系以及复性、复命和学道的问题，苏辙说明如下：

> 命者性之妙也。性犹可言，至于命则不可言矣。《易》曰：“穷理尽性以至于命”，圣人之学道，必始于穷理，中于尽性，终于复命。仁义礼乐，圣人之所以接物也，而仁义礼乐之用，必有所以然者，不知其所以然，向其名而为之，世俗之士也。知其所以然而后行之，君子也。此之谓穷理。虽然，尽心以穷理而后得之，不求则不得也。事物日搆于前，必求而后能应，则其为力也劳，而为功也少。圣人不为物所蔽，其性湛然，不思而得，不勉而中，物至而能应，此之谓尽性。虽然，此吾性也，犹有物我之辨焉，则几于妄矣。君之命曰命，天之命曰命，以性接物，而不知其为我，是以寄之命也。此之谓复命。①

这一段论述中首先说明了性与命的关系，是“命者性之妙也”，学道是为了复命。所谓的“性之妙”，可以理解为性的运用之妙，也就是说，人的命是由人的性来决定的，在人的本性的支配下，人才有了自己的命。这里所说的命，带有命运的意味，是人在后天的社会环境里的遭遇经历以及一切行为的总和。人之所以有如此复杂的命，是因为人有一种更深涵的性在起作用。这种作用是玄妙不可见的，所以说命者性之妙也。虽然玄妙不可形见，但仍可通过人类的社会行为反映出来。人的性是由本体性的大道所决定

① 《老子解》卷一“是谓复命”注。

的，故性是可言的，也就是可以规定，可以指出其基本性质与功能的。这也反映了人类之性是一种普遍的存在，是每个人都无不同的。但对命来说，情况就大大不同了。不同的人生经历就具有了不同的命。同样的性在每一个人身上的妙用是不尽相同的。因此说“命则不可言矣”。这就是苏辙所谓命者性之妙的内在含义。

其次则是说学道与性命的关系问题。苏辙引用儒家经典的话说：“穷理尽性以至于命”，在这里，理就是老子的道。对于本体性的道以及由道所决定的人类之根本——性，要求是穷之尽之，直达其根极之处。对于只有人类都有的命来说，则要求在穷理尽性的前提下而达到对命的清醒认识。从这个角度上看，至于命，则是穷理尽性的一个必然归趋。穷理尽性，不是单纯为了穷理尽性，而是为了人能对自己的命具有清醒的认识。这也可以说是道、性与命的关系。所以苏辙说圣人学道，一定要从穷理开始，中间经过尽性，最终达到复命的目的。复命，就是《易》所说的“至于命”。苏辙所以用“复命”的说法，是因为他在解释老子的思想，而老子则说“复命曰常”，而不用“至于命”的说法。苏辙接着说明了什么是“穷理”：弄清楚用来接物的“仁义礼乐”的根本所在，然后据以行动而为君子。他还强调了穷理必须由个人主动去求，“不求则不得也”。能够主动去求并且最终得之，就能成为圣人：不为物蔽，其性湛然，不思而得，不勉而中。这种境界的人，就是由穷理而尽了性的人，所以他们能使其性“湛然”。这种湛然之性，就是由道所决定的本来之性，是未经外来物欲污染的本来之性。能达到这种湛然之性，也就是达到了与道同一的境界。所以能够“不思而得，不勉而中”，一切思想行为都能合乎大道的要求，这样的人也就叫做圣人。能以这种湛然之性“接物”，“而不知其为我”，这就叫复命。所以穷理尽性最后也能自然而然地达到复命的目的。从这个意义上说，穷理尽性以至于命，就不仅是一个外在

性的强制要求，而且其本身就是一个顺理成章的逻辑程序。能如此去做，就会完全符合道的要求，也会成为一个自然而然的人格修养进程。

要复性，就要去妄，去妄是通向复性的必由之路。苏辙对此有不少阐述：

古之圣人去妄以求复性，其性愈明，则其守愈下；其守愈下，则其德愈厚；其德愈厚，则其归愈大。①

人伪已尽，复其性也。②

苟一日知道，顾视万物，无一非妄，去妄以求复性，是之谓损。孔子谓子贡曰："赐也，女以予为多学而识之者与？"曰："然。非与？"曰："非也。予一以贯之。"③

去妄以求复性，可谓损矣，而去妄之心犹存。及其无妄，此心纯性而无余，然后无所不为而不失于无为矣。④

视色听声尝味，其本皆出于性，方其有性而未有物也，至矣。及目缘五色，耳缘五音，口缘五味，夺于所缘而忘其本，则虽见而实盲，虽闻而实聋，虽尝而实爽也。圣人视色听音尝味，皆与人同，至于驰骋田猎，未尝不为，而难得之货未尝不用也。然人皆以为病，而圣人独以为福何也？圣人为腹而众人为目，目贪而不能受，腹受而未尝贪故也。彼，物之自外至者也，此，性之凝于内者也。⑤

古之圣人其所以不出户牖而无所不知者，特其性全故耳。世之人为物所蔽，性分于耳目，内为身心之所纷乱，外为山

---

① 《老子解》卷二"知其雄守其雌"注。
② 《老子解》卷一"敦兮其若朴"注。
③ 《老子解》卷三"为道日损"注。
④ 《老子解》卷三"损之又损"注。
⑤ 《老子解》卷一"五色令人目盲"注。

河之所障塞，见不出视，闻不出听，户牖之微能蔽而绝之，不知圣人复性而足，乃欲出而求之，是以弥远而弥少也。①

圣人外不为魄所载，内不为气所使，则其涤除尘垢尽矣，于是其神廓然，玄览万物，知其皆出于性，等观净秽，而无所瑕疵矣。②

综合分析这些论述，可以看出苏辙的去妄复性思想中包含有以下数层意思：第一，要复性就必须去妄，去妄是复性的必备前提。妄是人对事物的错误认识，它蒙蔽了人的本来之性，使人变得恶劣起来。这就是要去除它的根本理由。第二，去妄之后，性就可明，这就是所谓的复性，复性就是要使人之本性恢复到本来的澄明状态。第三，妄也是人伪，把人伪去尽，也就是把妄去尽，才能复其性。第四，万物无一非妄。要存有其性而不可有物，如视色听声尝味之类。不可有物，就是不为物所动，不为物所引，从而才能使人之本性“凝于内”。第五，去妄去伪，关键是损，而不是多学博学积学。世俗的学对于老子的求道，丝毫无益。第六，去妄却不能存有去妄之心，有此心时仍是性不纯，仍不可称之为复性。第七，复性就是使性纯、使性全，也就是使性不为物所蔽。

苏辙又说明了去妄复性的某些效用：复性可以使人无争夺之心，让人的心灵达到静寂的状态，还具有由静而动的作用。苏辙说：

复性则静矣，然其寂然不动感而遂通天下之故，则动之所自起也。……世不知静之为动，弱之为强，故告之以物之所自生者。盖天下之物，闻有母制子，而未闻以子制母者

① 《老子解》卷三“不出户”注。
② 《老子解》卷一“涤除玄览”注。
③ 《老子解》卷三“反者道之动”注。

也。③

复性能使人进入静寂的状态，因而可以收到《易》所谓“寂然不动感而遂通天下之故”的神妙作用。静是动的母，能守住静则能动而得当，所谓通天下之故，就是最有意义的动，而寂然不动则是复性之静，是取得“通天下之故”之动的原因。所以说复性之静是“通天下之故”之动的“母”，而“通天下之故”之动则是复性之静的“子”。

在人的内心，据老子看来，有神魄魂气以及性的存在，对于这些东西的相互关系，苏辙认为仍然能够通过复性而使之达到统一，并进而使人修养而为圣人。苏辙说：

> 魄之所以异于魂者，魄为物，魂为神也。……魄为物，故杂而止；魂为神，故一而变。盖道无所不在，其于人为性，而性之妙为神，言其纯而未杂则谓之一，言其聚而未散则谓之朴，其归皆道也，各从其实言之耳。圣人性定而神凝，不为物迁，虽以魄为舍，而神所欲行，魄无不从，则神常载魄矣。众人以物役性，神昏而不治，则神听于魄，耳目困于声色，鼻口劳于臭味，魄所欲行而神从之，则魄常载神矣。故教之以抱神载魄，使两者不相离，此固圣人所以修身之要。至于古之真人，深根固蒂，长生久视，其道亦由是也。①

道在人即为性，把道说成是人自身具有的东西，这是吸收佛教所谓人人皆有佛性思想的结果，也是中国传统儒家人人皆可为舜尧思想的继续。之所以强调复性，也就是要人实现佛、儒二家的这种理想，苏辙这样解释老子，实际上就是贯彻他的佛、道、儒三家思想本为相通的主张。性要“纯而未杂”、“聚而未散”才能真正实现与道的统一，能复性到如此的地步，才能发挥道与性的

---

① 《老子解》卷一“载营魄”注。

"妙"、"神"之作用，而其人才能成为圣人。复性的作用，即如苏辙所说，"性定而神凝，不为物迁"，并使人自身的魄魂"不相离"而统一。学道者的功夫就要下在这里，这就是所谓的圣人的修身功夫。如此进行下去，最终就会成为圣人。也就是庄子所说的"古之真人"，能够做到老子所说的"深根固蒂，长生久视"。道虽不是只对人起作用的东西，但作为人来说，学道求道，修身复性，其最终的目的则不外乎把玄妙之道通过自身的性而化成为自己的东西，使自己的人格及人生都能升华到一个极其高妙的境界。

苏辙又进一步说明了在复性过程中的心的作用：

> 人之所以至于有形者，由其有心也。故有心而后有形，有形而后有敌，敌立而伤之者至矣。无心之心，物无与敌者，而曷由伤之？夫赤子之所以至此者，唯无心也。①
>
> 心动则气伤，气伤则号而哑，终日号而不哑，是以知其心不动而气和也。②
>
> 和者不以外伤内也。复命曰常，遇物而知反其本者也。知和曰常，得本以应万物者也。其实一道也，故皆谓之常矣。③
>
> 生不可益而欲益之，则非其正矣，妖也。气恶妄作而又以心使之，则强梁甚矣。④

人做为有形灵性之物生存于天地之间而与其他万物相区别，就是因为他们有一颗心在。若无心，则生存于天地之间时，就不会与物为敌，与人为敌。人与物与其他人之间的敌对关系，同样是因为他们有一颗心在。要复性，又如何处理这颗心呢？苏辙认为其

① 《老子解》卷三"毒虫不螫"注。
② 《老子解》卷三"终日号而不哑"注。
③ 《老子解》卷三"知和曰常"注。
④ 《老子解》卷三"益生曰祥"注。

办法就是要使自己的心成为“无心之心”，如赤子婴儿一样地无心于世，无心于人，无心于物，自然就不会有敌人敌物来伤之了。若不能做到无心之心，就会因心的动而引起对气的伤害。气本来也要由神的静来控制之，使之达到气微而不乱的境界。但心对气的煽动作用也不可忽视。老子对此已有明确的说明，苏辙则进一步解释说，人的心一旦受到外在的物与利的引诱而妄动起来，就会使他的气受到伤害而不能保持和畅的状态。所谓的“和”，是指气纯和而不妄动的良好状态。要想保持气的“和”，就不能让心搅动其气。心对气的搅动，实际上就是“外伤内”。换言之，就是外物通过心而破坏了气的“和”。

但是，人又不能不与外物相接，关键是“遇物而知反其本”。“反其本”，就是让自己的心恢复到人的天然本性状态，这种反其本也就是复命。人能懂得保持气和之理，通过复性、复命再来与外物相接以应付之，也就已经得到常道了。心受外物的引诱而生的妄念以及由此引起的气的妄作，都是违反人之天性的自然之理的，苏辙说这是“生不可益而欲益之”。这个“欲”，就是由人的心生出来的。所以说“气恶妄作”是由“心使之”的，而人心之所以会生出欲念，则是受外物的引诱的结果，这一切都是“非其正”的，是一种违反自然之性的“强梁”。老子之所以要人柔弱，则正是由于认识了这种会带来不良后果的“强梁”的必然结果，而苏辙的解释，可以说是深得其意的。

第五节　朱熹的老学思想

朱熹是宋代理学的代表人物，他把孔孟以来的儒家思想发展到新的层次。为了捍卫儒家思想的正统性，朱熹对于所谓的异端如老庄佛教的学术及思想也进行了广泛深入的研究，以便对它们

做出批判。在对老子的批判中，朱熹实际上表达了他对老子思想的基本观点。虽然他未对《老子》进行注释，但就他的一些议论而言，仍然可以说，朱熹对老子思想的见解是有独到之处的。

一、老子本意论：老子学术思想的基本精神

老子的思想通过《道德经》表述出来，但这部经典言简意赅，使人难以认识老子思想的本意。而后人对老子的理解或解释，在朱熹看来则都有一定的误差，因而愈加使人不能真正认识老子思想的本意。他曾说过：

> 《庄》、《老》二书解注者甚多，竟无一人说得他本义出，只据他臆说。某若拈出，便别，只是不欲得。①

朱熹认为老子的思想只在老子本人手中时，才是保持了其本来面目的，一旦到了后人手中，本意就被歪曲了，变化为与老子原意不同的东西。这就是庄、佛、杨朱等与老子相近而实有差别的原因所在。既然存在这种差别，所以朱熹特别用心追求老子思想的本意，而这正是朱熹研究老子思想的最大特色。

后人歪曲老子思想，在朱熹来看来比比皆是。如老子曾有"载营魄"的说法，这是老子思想的一个重要概念，含义深刻，但庄子、佛教以及其他的注释者都引申发挥为别的意思。朱熹却认为"载营魄"的意思是：

> 魄是一，魂是二；一是水，二是火。二抱一，火守水；魂载魄，动守静也。②
>
> 其意盖以魂阳动，而魄阴静，魂火二，而魄水一，故曰载营魂抱一，能勿离乎？言以魂加魄，以动守静，以火迫水，

---

① 《朱子语类》第3001页。

② 《朱子语类》第2995页。

以二守一，而不相离，如人登车，而常载于其上，则魂安静而魄精明，火不燥而水不溢，固长生久视之要诀也。①

朱熹认为自己对“载营魄”的解释最合乎老子的原意，然后据此来衡量其他人的解释，则认为皆失老子原意。他说：

若曰“旁月日，扶宇宙，挥斥八极，神气不变”者，是乃庄生之荒唐；其曰“光明寂照，无所不通，不动道场，遍周沙界”者，则又瞿昙之幻语，老子则初曷尝有是哉！今世人论老子者，必欲合二家之似而一之，以为神常载魄而无所不之，则是庄、释之所谈，而非老子之意矣。②

不仅庄、佛歪曲了老子的原意，而且历代的注家也都不能正确解释老子的“载营魄”。他说：

但为之说者，不能深考，如河上公以营为魂，则固非字义，而又并言人载魂魄之上以得生，当爱养之，则又失其文意。……若王辅弼以载为处，以营魄为人所常居之处，则亦河上之意。至于近世而苏子由、王元泽之说出焉。则此二人者，平生之论如水火之不同，而于此义，皆以魂为神，以魄为物，而欲使神常载魄以行，不欲使神为魄之所载。洪庆善亦谓：阳气充魄为魂，魂能运动，则其生全矣。则其意亦若苏、王之云，而皆以载为以车承人之义矣。是不唯非其文意，且若如此，则是将使神常劳动，而魄亦不得以少息，虽幸免于物欲沉溺之累，而窈冥之中，精一之妙，反为强阳所挟，以驰骛于纷拏胶扰之涂，卒以陷于众人伤生损寿之域而不自知也。③

关于老子的“载营魄”，朱熹批评了自庄子至苏、王、洪的历代注

① 《丛残》第121页。
② 《朱子语类》第2986页。
③ 《丛残》第121—122页。

释之误，而对老子的原意阐述了自己的见解，这表明朱熹为追求老子的思想原意曾做过相当深入全面的研究与考察，然后才得出了最终的结论。尽管他的理解也不一定完全符合老子的本意，但他的这种努力，无疑是值得肯定的。

朱熹曾多处指出后人对于老子的解释之误，比如，邵康节尝言：

> 老氏得《易》之体，孟子得《易》之用。①

朱熹明确指出：

> （康节的观点）非也。老子自有老子之体用，孟子自有孟子之体用。"将欲取之，必固与之"，此老子之体用也。存心养性，充广其四端，此孟子之体用也。②

又如，《老子》有"宠辱若惊，贵大患若身"一章，朱熹认为其意思是：

> 得如是之人而以天下托之，则其于天下必能谨守如爱其身，而岂有祸败之及哉！……苏子由乃以忘身为言，是乃佛家梦幻泡影之遗意，而非老氏之本真矣。③

除了在思想方面对老子有所歪曲外，后之学者又常常误断老子《道德经》的句读，这也是误解老子思想的一个原因。朱熹说：

> 今读《老子》者亦多错。如《道德经》云"名非常名"，则下文"有名"、"无名"，皆是一义。今读者皆将"有"、"无"作句。又如"常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼"，只是说"无欲"、"有欲"，今读者乃以"无"、"有"为句，皆非老子之意。④

①② 《朱子语类》第2986页。
③ 《丛残》第125页。
④ 《朱子语类》第2990页。

朱熹所批评的这种断句法，在宋代注《老》的著作中是常见的。如王安石、苏辙等人都是这样断句的，读者可以参看本书的有关章节。

由于对老子思想的理解从一开始就产生了偏差，所以经过长期发展之后，许多挂着老子之学招牌的思想与学术，实际上已经根本不再是老子的东西了。对这一现象，朱熹也有清醒认识。他说：

> 及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。①
>
> 庄子说得较开阔，较高远，然却较虚，走了老子意思。若在老子当时看来，也不甚喜他如此说。②
>
> 老子犹要做事在，庄子都不要做了。③
>
> 老子极劳攘，庄子得些，只也乖。庄子跌荡。老子收敛，齐脚敛手；庄子却将许多道理掀翻说，不拘绳墨。④
>
> 庄子比老子便不同。庄子又转调了精神，发出来粗。⑤

列、庄、杨之徒距离老子的时代并不遥远，但已走了老子的原意。尤其是庄子，世人总是把老庄相提并论，似乎二者的思想都是一致的，可朱熹则明确指出了庄老的不同之处。这样细致地区分老庄的异同，正是朱熹极富辨章学术精神的充分体现。

庄列之流对于老子思想的发挥和引申，尚可看做思想家层次的发展工作，至于其他人则把老子的思想降低到更次的地步。朱熹说：

> 为其学者多流于术数，如申、韩之徒皆是也。其后兵家亦祖其说，如《阴符经》之类是也。……如今道家者流，又

---

① 《朱子语类》第 2993 页。

② 《朱子语类》第 2995 页。

③④ 《朱子语类》第 2989 页。

⑤ 《朱子语类》第 2996 页

却都不理会得他意思。①

老氏初只是清净无为。清静无为，却带得长生不死。后来却只说得长生不死一项。如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷。②

在朱熹看来，老子是老子，其后的道家又自是道家，至于申韩刑名兵家道教巫祝之流，则更与老子思想相去甚远，岂可混为一谈？

那么，在排除了别人的误断误解之后，朱熹是如何认识老子思想本义的呢？朱熹没有用长篇大论来解释老子思想的内容，他只在与学生的谈话中用简短的语言点明了老子思想的基本要点。如：

老子之术，谦冲俭啬，全不肯役精神。③

老子之术，须是自家占得十分稳便，方肯做；才有一毫于己不便，便不肯做。④

老子之学，大抵以虚静无为、冲退自守为事。故其为说，常以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。⑤

老子之学，只要退步柔伏，不与你争。才有一毫主张计较思虑之心，这气便粗了。故曰"致虚极，守静笃"；又曰"专气致柔，能如婴儿乎？"又曰"知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其黑，为天下谷。"所谓溪，所谓谷，只是低下处。让你在高处，他只要在卑下处，全不与你争。他这工夫极难。常见画本老子便是这般气象，笑嘻嘻地，便是个退步占便宜底人。虽未必肖他，然亦是它气象也。⑥

老子说话大抵如此，只是欲得退步占奸，不要与事物接。

① 《朱子语类》第2996—2997页。
② 《朱子语类》第3005页。
③④⑤ 《朱子语类》第2986页。
⑥ 《朱子语类》第2996页。

如“治人事天莫若啬”，“迫之而后动”，“不得已而后起”，皆是这样意思。①

老子思想与其他思想家最根本的区别，就在于他的虚静无为，冲退自守。在朱熹看来，老子的虚静无为思想有如下几层意思：第一，“全不肯役精神”。要去争，要去有为，要去计较思量，就必然要役用自己的精神，而精神一被役用，就会对精神造成损伤。所以老子反对役精神，而要人虚静无为冲退自守，不与人争，不计较思量。第二，必须于自己有利方肯做。稳便处就是低下处，因为在低下处就不会有人来与你争，对你造成危害。首先占得稳便处，才能进一步去求更多的利益。在自己还没有占得稳便处时，就不要急忙去有所作为，因为那样是不会有什么效果的。所以朱熹认为老子思想的要点之一就是要自己先占得稳便才肯做事，否则就不肯做。第三，最终目的是要占便宜。不肯役精神，占得稳便方肯做，这两条的提出，都不是无缘无故的，其出发点是要让自己与人相处、处世为事的时候占得便宜，获得利益，而不能使自己吃亏。老子的虚静无为、退步柔伏、致虚守静、知雄守雌、专气致柔、为天下溪、为天下谷，无一不是为了这个最终目的。朱熹所说的“须是自家占得十分稳便，方肯做；才有一毫于己不便，便不肯做”，一针见血地点明了老子无为思想的为己根源。

朱熹在比较老子思想与佛教思想之异同时，也一语道破了老子思想的根本精神。他说：

老氏欲保全其身底意思多；释氏又全不以其身为事，……②

老氏之学，尚自理会自家一个浑身，释氏则自家一个浑

① 《朱子语类》第2996页。

② 《朱子语类》第3012页。

身都不管了。①

佛氏之失，出于自私之厌；老氏之失，出于自私之巧。厌薄世故，而尽欲空了一切者，佛氏之失也；关机巧便，尽天下之术数者，老氏之失也。②

这都表明，朱熹牢牢抓住老子思想中为自家利益的根本之处，来认清老子思想的本义所在和老子一切运思的最终目的。

老子思想中的这几层意思，相互之间有着内在的关联。让你在高处，他不与你争，这是因为他知道极则反的道理，你在高处这只是暂时的现象，处于高处的人必然要向低处转变，而处于低位的人则必然要向高处转化。正因为有着这种利益所在，所以他愿意处于低处，让你在高处。这是第一层关联。如果因为你在高处，我就要与你相争，这就会让我役精神，而且你高我低，相争起来必然是你有利我不利，这样就使自己占不得十分稳便，也不会使自己从中获得什么利益。这是第二层关联。

朱熹认为要真正做到老子的退步柔伏、虚静无为，是非常困难的。他说：

"专气致柔"，只看他这个甚么样工夫？专，非守之谓也，只是专一无间断。致柔，是到那柔之极处。才有一毫发露，便是刚，这气便粗了。③

故老子曰："心使气则强。"才使气，便不是自然。只要养成婴儿，……④

在虚静无为、专气致柔的工夫中，必须要像婴儿那样心中无一毫计较思量之意。但成人很难做到这一点，所以朱子说"他这工夫

① 《朱子语类》第3012页。
② 《朱子语类》第3013页。
③ 《朱子语类》第2995—2996页。
④ 《朱子语类》第3003页。

极难”。老子真正懂得雄雌之变的规律，所以他能心甘情愿地守雌而处低下。不能真正懂得这里面的道理，就不能使自己的心如婴儿一样，对地位利益的计较思量就要占据心胸，哪里能专气致柔、虚静无为？

老子的虚静无为、退步柔伏，又可用一个字“啬”来点明。朱熹认为老子的“啬”也是反映老子思想基本精神的关键概念。《老子》五十九章说：

> 治人事天莫若啬。夫惟啬，是谓早服；早服，谓之重积德。重积德，则无不克。

朱熹说：

> 他底意思，只要收敛，不要放出。①

朱熹认为老子的啬就是只收不放，也就是前述的“虚静无为，冲退自守”、“退步柔伏，不与你争”、“退步占奸，不要与事物接”，这都是朱熹所理解的老子思想之要点。不过他在有关“啬”的问题上又多说明了一层意思，就是要把啬的功夫（亦即收敛、无为、退守、柔伏、不与外接）尽早运用，不要等到事情已经恶化时才来抱佛脚。朱熹说：

> 早服者，言能啬则不远而复，便在此也。重积德者，言先已有所积，复养以啬，是又加积之也。如修养者，此身未有所损失，而又加以啬养，是谓早服而重积。若待其已损而后养，则养之方足以补其所损，不得谓之重积矣。所以贵早服。早服者，早觉未损而啬之也。如某此身已衰耗，如破屋相似，东扶西倒，虽欲修养，亦何能有益耶！今年得季通书说，近来深晓养生之理，尽得其法。只是城郭不完，无所施其功也。看来是如此。②

---

①② 《朱子语类》第2999页。

朱熹用养生例子说明啬的功夫必须早服的道理。只有在人的身体没有损伤之前进行养生的锻炼，才能收到重积的效果，否则只会如补破屋东扶西倒而不能有益，只会像城郭不完而无所施其功。人们虽然也能懂得老子所谓专气致柔、知雄守雌的道理，但之所以在实际中无法做到，就是因为人们明白这个道理时身心已经受到世俗功利思想的影响，再要他们以这种身心去实践老子那一套，必然是强其所难。所以朱熹说老子那套功夫极难做到。

二、老子体用论：虚静无为的本质所在

老子的思想，在朱熹看来是有体有用的。他说过：

> "将欲取之，必固与之。"此老子之体用也。①

老子思想的体是什么？由这种体所发出来的用又是什么呢？朱熹用老子的原话来说明了其体用。"将欲取之"，可以说是老子思想中的体，而"必固与之"则是用。前面已经说过，老子一切运思，一切主张，归根结底都要以让自己占得便宜为最终目的。从所谓体用的观点看，表示其最终目的的让自己占得便宜，就是所谓的将欲取之，这是老子思想中的根本之体。而其他所有的主张，如虚静无为、冲退自守、柔伏服啬之类，则莫不是为了这个根本之体而采取的手段，与体相比，当然是用。人们往往只看到老子思想中"虚静无为"，"全不肯役精神"，"只务为弱"②，"退步柔伏、不与你争"，等等内容，以为这就是老子之学的全部内容，把老子的无为误会为什么事都不做。若以为老子思想就是这些东西，那就大错特错了。朱熹清楚地看到了老子之学的另一面。他说：

---

① 《朱子语类》第2986页。

② 《朱子语类》第2998页。

老子犹要做事在。①

其学也要出来治天下。②

深知老子之学的奥妙所在：老子的虚静无为那一套，并不是老子思想的全部，他研究人生社会，看穿了其中事物转化的规律，所以要通过虚静无为的必固与之之手段，来达到将欲取之的目的。他最终还是要做治天下的大事。要治天下，首先就要取天下，这是老子的“用”的第一件大事。朱熹说：

如曰“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”，他取天下便是用此道。③

他说“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”。据他所谓无事者，乃是大奇耳。故后来如宋齐丘遂欲以无事窃人之国。④

如“将欲取之，必固与之”之类，是他亦窥得些道理，将来窃弄。⑤

朱熹明明白白懂得老子“以无事取天下”的意图，但如何“以无事取天下”呢？既然无事，又如何取天下？这里面就有老子无为而无不为的思想。在朱熹看来，老子认为：

如人之恶者，不必自去治他，自有别人与它理会。只是占便宜，不肯自犯手做。⑥

如子房为韩报秦，撺掇高祖入关，及项羽杀韩王成，又使高祖平项羽，两次报仇皆不自做。后来定太子事，它亦自处闲地，又只教四老人出来定之。⑦

---

① 《朱子语类》第 2989 页。

②⑦ 《朱子语类》第 2987 页。

③ 《朱子语类》第 2996 页。

④ 《朱子语类》第 2996—2997 页。

⑤⑥ 《丛残》第 126 页。

自己不亲自动手去做事，而让想做事取功利者出来动手做事，靠他们的行动来达到自己的目的，这就是老子“以无事取天下”的奥妙所在。所谓“窃弄”，就是用这种手段来取天下，也就是把他思想的“体”运用出来。由此我们更可以加深对老子“无为而无不为”思想的理解。表面上看来毫无作为，但能取得符合自己目的的巨大成功，这是多么的奇异！所以朱熹说老子“以无事取天下”“乃是大奇耳”。其实常人所谓的奇，在老子看来却是正，他的“以正治国”，同样是采取这种策略。再看看老子的做事治天下，又是通过什么方法？朱熹说：

> 清虚无为，所谓“因者君之纲”，事事只是因而为之。①

“因而为之”，这就是老子治天下的方法。因而为之，就是“凡事只是包容因循将去”②。由此可知，老子的治天下，不是统治者的事事躬亲，日理万机，而是因循包容。他又说：

> 这个物事不用得亦可。一似圣人用礼时反若多事，所以如此说。《礼运》中“谋用是作，而兵由此起”等语，便自有这个意思。③

他所谓的“这个物事”，就是儒家提倡的礼义忠信。儒家治国要用这一套东西，而老子治国则认为“这个物事不用得亦可”。不用这一套物事，可以无为而无不为，运用这一套东西反而“多事”，会使人们的谋诈因此而发挥作用，以至引起兵争战事。这仍是他的思想的基本精神：虚静无为，凡事包容因循，不必“自犯手做”。只不过他要运用这种精神到治国上面去，要运用这种精神到夺天下上面去，这样一来他的体就变成了用。

他这一套治法用法，因为与众不同，所以人们误以为老子的

---

①② 《朱子语类》第 2987 页。

③ 《朱子语类》第 2997 页。

清虚无为是不出来治天下。其实老子治天下的方法在朱熹看来是很厉害的，也很有效。朱熹对此看得十分清楚：

> 其为治，虽曰“我无为而民自化”，然不化者则亦不之问也。①

> 谓如人之恶者，不必自去治它，自有别人与它理会。②

朱熹进一步解释老子是如何用别人的手去治人，他说：

> 老氏之学最忍，它闲时似个虚无卑弱底人，莫教紧要处发出来，更教你枝梧不住，如张子房是也。子房皆老氏之学。如峣关之战，与秦将连和了，忽乘其懈击之；鸿沟之约，与项羽讲和了，忽回军杀之，这个便是他柔弱之发处。可畏！可畏！它计策不须多，只消两三次如此，高祖之业成矣。③

又说：

> 汉家始终治天下全是得此术，至武帝尽发出来。便即当子房闲时不做声气，莫教他说一语，更不可当。少年也任侠杀人，后来因黄石公教得来较细，只是都使人不疑他，此其所以乖也。④

老子的无为，是不亲自动手而已，他对天下事仍要发挥影响，希望能按自己的愿望发展变化。治天下与做事，实际上是一回事。朱熹说老子“全不肯役精神”，又说他“自家占得十分稳便，方肯做”。这表明老子并非不要做事，只是他要求一个前提条件，即自家要先占得十分稳便才可以出来做，否则就不做。朱熹说：

> 它便拣便宜底先占了。若这下，则刚柔宽猛各有用时。⑤

---

① 《朱子语类》第 2986 页。
②③ 《朱子语类》第 2987 页。
④ 《朱子语类》第 2996 页。
⑤ 《朱子语类》第 2997 页。

他拣便宜先占的时候就是他表现柔伏谦退的时候，这是老子思想中柔的一面。但这只是他的第一步。然后他就要根据时机来做事了，这是老子思想中刚的一面，而且这才是他的最根本的一步。只有先走了第一步，他才能立于不败之地；只有走了第二步，他才会让先走的第一步发挥出最大的效益。若无第二步的利益，他就不会先去走第一步，他走第一步就是为了取得第二步的利益。其后的张子房就深得其意，而且在实际中用得最好。此外还有：

> 如汉文帝、曹参，便是用老氏之效，然又只用得老子皮肤，……①
>
> 当汉之初，时君世主皆信其说，而民亦化之。②

这都表明在实际中运用老子思想的效果，也是用实际行动证实了老子思想中要求治国的一面，证实了老子思想是刚柔相济的，是宽猛皆用的。

老子为什么会产生这种先弱后强的思想，朱熹认为：

> 缘他看得天下事变熟了，都于反处做起。且如人刚强咆哮跳踯之不已，其势必有时而屈。故他只务为弱。人才弱时，却蓄得那精刚完全；及其发也，自然不可当。③

老子对天下事已经看穿，他认为事物发展变化的规律是至极则走向反面，于是他总结出“反者道之动，弱者道之用”的处世应事原则。凡事先从反处做起，然后顺着事物发展变化的规律，自然而然就会收到正面的利益。而且在反处的状态下，又能蓄存实力，到了可以发挥力量的时候，便可一发而不可阻挡。人们研究老子的思想，往往只看到他的无为柔弱的一面，而忽略了他的蓄精发

---

① 《朱子语类》第 2987 页。
② 《朱子语类》第 2993 页。
③ 《朱子语类》第 2997—2998 页。

作的一面。朱熹把历史上运用老子思想取得现实成功的人物与事例拿来对照老子的思想，从根本上揭露了老子无为柔弱思想的政治本质，这不能不说是一个重大的发明。其实历史上任何一个思想家的思想，都不会脱离现实的政治实际，所不同的只是他们提出的关于政治的方法与态度有所不同而已。即便是表示对政治完全不关心的思想家，他们的态度也是对于现实政治的一种现实态度，如果不能把握住这一点就来侈谈某人的思想，恐怕十有八九会走了其人思想的原样。后代的道家绝大部分都不能把握老子思想的原意，走向了一味的退隐无为、养生悟道的思想狭路，故而不能再次运用老子思想对现实政治发挥实际影响。从这个角度讲，他们都不如张良之类的人物。朱熹虽然也未能在现实政治中发挥什么影响，但他能从根本上把握老子无为思想的精髓，仅此一点也显示出他的高明出众。

三、大道受生论：谷神玄牝受物生物

老子毕竟是中国历史上的一位杰出的哲学家，他对“道”范畴的提出和论证，与以孔子为代表的儒家学派相比，显示出独特的抽象思辨性，而这种抽象思辨的特点能够成为道家思想的基本特征，应该说当归功于老子最初关于道的深刻思考。

老子对于道的认识，其特点之一就是认为道不可言说，所以只能强名之为道。但他要向世人说明道的精神义理，故不得不著《道德经》五千言，以发其意。道本来是不可言说的，而现实中又不得不为人们解说，这里面本身就有着先天的矛盾。所以老子在对道作解释说明时，就不得不借助于形象化的东西来譬喻其理。“谷神”，“玄牝”，就是出于这种目的而提出的两个形象化比喻。后之学者为理解老子的“道”理论，就要对老子所说的“谷神”、“玄牝”做出正确的理解，否则就不能正确理解老子的道范畴。朱

熹对老子的思想研究甚深，可以说已经对老子思想的神髓有了切实的悟解。他在与弟子讨论老子的思想时，对老子所说的“谷神”、“玄牝”曾做过相当深入细致的说明。他的话都不是长篇大论，而是要言不烦，一针见血。他说：

谷虚。谷中有神，受声所以能响，受物所以生物。①

谷只是虚而能受，神谓无所不应。它又云：“虚而不屈，动而愈出。”有一物之不受，则虚而屈矣；有一物之不应，是动而不能出矣。②

牝只是木孔承笋，能受底物事。如今门獚谓之牡，镮则谓牝；鏁管便是牝，鏁须便是牡。雌雄谓之牝牡，可见。玄者谓是至妙底牝，不是那一样底牝。③

玄牝盖言万物之感而应之不穷，又言受而不先。④

谷神是那个虚而应物底物事。⑤

玄，只是深远而至于黑窣窣地处，那便是众妙所在。⑥

谷之虚也，声达焉，则响应之，乃神化之自然也。“是谓玄牝”，玄，妙也；牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉，……⑦

把朱熹的散见的话集中起来看，可以当做他对老子的道的基本认识。

老子论谷神和玄牝时说：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”此外老子还说道“玄之又玄，众妙之门”。此两句可以用来帮助理解玄牝和玄牝之门。老子又说：“无名天地之始，有名万物之母。”这两句可以用来帮助理解“天地根”的说法。

---

①②③《朱子语类》第 2994 页。

④⑤⑥⑦《朱子语类》第 2995 页。

老子论谷神玄牝，实际上就是用谷神玄牝这种有形之物来说明无形的道的本质含义。朱熹明白这层用意，所以他对老子的道只着重说明谷神玄牝的问题。在朱熹的理解中，谷是说明道的虚空性的譬喻。所以朱熹说"谷虚"，"谷只是虚而能受"。正因为道是虚空的，所以它能受物。而且这是最大气魄的受，所以说"有一物之不受，则虚而屈矣"。这种受是"无所不应"的。不仅仅是受，还是受而能生，"受物所以生物"。受物并不是目的，生物才是目的。所谓的"应"，就是"生"。对物既受且应，就是既受且生。所以说："有一物之不应，是动而不能出矣。"这就是道没有完全尽到它的本能。对物的受，用"谷"来说明之；对物的"生"，则用"神"来说明之。合起来说就是"谷神"。以上就是朱熹对于老子所谓"谷神"的理解。

老子是用"谷神不死，是谓玄牝"的说法把二者联系起来的。朱熹说："玄，妙也；牝，是有所受而能生物者也。"这是他对玄牝的直接解释。此外他又说："玄牝盖言万物之感而应之不穷，又言受而不先。"在朱熹看来，玄是对牝的形容，即在把道形象化地比喻为牝时，必须加上"玄"的限定。玄实际就是形容牝的深远至妙，牝则仍是形容道的虚而受物之性质，所以说牝"能受底物事"。道对物的受生，是道之本质的体现之一，它是一种至妙的受生，是极大的受生，是无穷的受生，所以用谷神玄牝的说法来形容它。朱熹从老子的"谷神"、"玄牝"之类的比喻中体会到老子对道之本质的规定，认为老子关于道之虚而受生的见解中，含有"至妙之理"，道的这种本质"便是众妙所在"，不能把道的这种本质看得过分简单，所以他说玄牝之牝"是至妙底牝，不是那一样底牝"。这就是朱熹对老子玄牝的理解。

老子用谷神玄牝来说明道之本质，若无对老子道的深入了解，就不可能把所谓谷神玄牝的深义发掘出来，也不能把谷神玄牝的

内在关联一一理清。朱熹做到了这一点，表明他对老子思想的把握已经达到了相当深入的地步。有人说："玄是众妙之门，牝是万物之祖。"① 朱熹马上提出此种说法的错误："不是恁地说。"②显然把玄与牝分离开来的理解方法是不能把握老子思想的真谛的，只有按朱熹的解释才不会"走了老子意思"。

四、批评与肯定兼顾的态度

朱熹是站在儒家思想的角度来看待老子思想的，但他不是简单否定道家的祖师爷老子的思想，而是在经过深入研究之后才对老子思想做出自己的评论。他对老子的评价不是出于门户之见的一棍子打死，而是在具体分析的基础上对老子的思想进行批评和议论。从他的有关论述中，可以明显看出朱熹对于老子思想的批评和肯定，都是基于他自己的研究心得，而不是人云亦云地简单否定和指责。

朱熹是儒家思想家，他从根本上是不赞成老子学说的，故而他批评老子也多从儒家的思想观点立场出发。如：

> 问："先儒论老子，多为之出脱，云老子乃矫时之说。以某观之，不是矫时，只是不见实理。故不知礼乐刑政之所出，而欲去之。"曰："渠若识得'寂然不动，感而遂通天下之故'，自不应如此。它本不知下一节，欲占一简径言之；然上节无实见，故亦不脱洒……"③

他认为老子之学从根本上违反儒家学说：

> 儒教自开辟以来，二帝、三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道；后世圣贤遂著书立言，以示后世。及世

---

①② 《朱子语类》第 2994 页。

③ 《朱子语类》第 2990 页。

之衰乱，方外之士厌一世之纷拏，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。孟子尝辟之以为无父无君，比之禽兽。①

老子是出人理之外，不好声，不好色，又不做官，然害伦理。②

佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名！其他更不消说。③

但朱熹对于老子思想也曾给予相当多的肯定。如他说：

多藏必厚亡，老子也是说得好。④

今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！⑤

其言易入，其教易行。当汉之初，时君世主皆信其说，而民亦化之。虽以萧何、曹参、汲黯、太史谈辈亦皆主之，以为真足以先于《六经》，治世者不可以莫之尚也。⑥

老子说他一个道理甚缜密。⑦

问："老子之言，似有可取处?"曰："它做许多言语，如何无可取？如佛氏亦尽有可取，但归宿门户都错了。"⑧

朱熹认为外来的佛教本来没有多高明，它传到中国之后，是借助了老庄的玄妙理论才使自己的见识提高，朱熹这样评价老子学说，也可说是对老子思想学说的一种推崇。他说：

疑得佛家初来中国，多是偷老子意去做经，如说空处是也。⑨

---

①⑥《朱子语类》第 2993 页。
②④《朱子语类》第 2988 页。
③《朱子语类》第 3014 页。
⑤《朱子语类》第 2987 页
⑦⑨《朱子语类》第 3008 页
⑧《朱子语类》第 2994—2995 页。

释氏有一种低底，如粱武帝是得其低底。彼初入中国，也未在。后来到中国，却窃取老、庄之徒许多说话，见得尽高。①

朱熹认为杨朱之学之所以受人欢迎也是由于它出自老子之学。朱熹说杨朱之学并不浅近，自有好处，但这种好处却是来自老子之学，可见朱熹对于老子的学说还是相当尊敬的。此外朱熹多次说杨朱之学出自老子。此类见解可见下述数例：

问："杨氏爱身，其学亦浅近，而举世宗尚之，何也？"曰："其学也不浅近，自有好处，便是老子之学。"②

杨朱之学出于老子，盖是杨朱曾就老子学来，故庄、列之书皆说杨朱。③

老子便是杨氏。④

列、庄本杨朱之学，故其书多引其语。⑤

这些说法又为清理老子其后的学术流变提供了可供参考的思路。

五、老子的道与朱子的理

老子做为道家思想学派的开山祖，创立了以本体范畴"道"为理论基石的道论，而朱熹则做为理学思想学派的集大成者，把以本体范畴"理"为理论核心的理学思想发挥得淋漓尽致。一个讲"道"，一个论"理"，而后者又对前者做过深入研究，"道"与"理"本身又是义近而同类的概念，那么老子的道与朱熹的理之间是否具有某种内在的关联？我们认为这是应当肯定的。朱熹的思

① 《朱子语类》第 2987—2988 页。
②③ 《朱子语类》第 2987 页。
④ 《朱子语类》第 2988 页。
⑤ 《朱子语类》第 2991 页。

想，人们一致认为是吸收了周敦颐、张载和二程的哲学而自成一家的。① 先看看其思想前辈是如何认识道之范畴的。以二程为例，二程曾说：

道则自然生万物，……道则自然生生不息。②

对道的这种理解显然与老子的思想相当符合。因为老子曾说："道法自然"和"道生一，一生二，二生三，三生万物"。二程的话不过是把老子的这种说法综合为一而已。

到了朱熹那里，他便明确地说：

道即理之谓。③

理也者，形而上之道也，生物之本也。④

曰："未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。"曰："……理无形体。"曰："所谓体者，是强名否？"曰："是。"⑤

在老子那里，道是形而上之道，其道无形无象，所以不可言说；其道又是产生万物的本源，存在于一切事物之先。所以说道是"天地根"，"天地之始"，"万物之母"，"渊乎似万物之宗"，"先天地生"，这种道是"无物之象"的，"视之不见"、"听之不闻"、"抟之不得"。道本无名，只是为了述说的方便才强名之曰道。看朱熹对理的规定，与老子对道的规定基本相似，可知朱熹的理与老子的道是本质上完全一样的形上之本体。

朱熹又把他的理用太极的名称来指称。他说：

---

① 参阅范寿康：《朱子及其哲学》第59页，中华书局1983年版。
② 《河南程氏遗书》卷十五《入关语录》。
③ 《通书解》。
④ 《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》。
⑤ 《朱子语类》第1页。

太极只是一个“理”字。①

太极乃天地万物自然之理。②

在朱熹看来，道、理、太极只是说法上的不同，本质上则是等同的，都是其思想体系的本体范畴。所以他在解释《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”时说：

熹恐此“道”字即《易》之“太极”。③

在另一处则肯定地说：

道，即《易》之太极。④

朱熹把“理”说成“太极”，这是用《易》的概念，他把“理”说成“道”，很明显是用老子的概念。他用《易》太极概念时，也同时吸收了《易》的太极生两仪的思想。所以他用这种思想解释老子的“道生一，一生二，二生三”，说什么“一乃阳数之奇，二乃阴数之隅”。同样地，他在用老子的道概念时，也同时吸收了老子道为万物本源的思想，说什么“理也者，形而上之道也，生物之本也。”任何一个思想家的思想都不是凭空产生的，都要在已往的思想资料的基础上展开自己的思想。朱熹也不例外，他对古代的思想资料如《老子》、《周易》都用心研究学习，自然而然地要受到它们的影响，不知不觉地吸收了它们的思想，从而表达在自己的思想之中。

当然，朱熹的理与老子的道，还有不少差异。其最重大的差别是朱熹在本体的理与物之间又加上了一个重要概念：气。所以有不少研究者说朱熹是理气二元论。这种说法并不准确。因为在朱熹那里，理是比气更为本体的范畴，所以不能说他是理气二元

---

① 《朱子语类》第2页。

② 《太极图说解》。

③ 《朱文公文集》卷三十七《答程泰之》。

④ 《丛残》第128页。

论，他仍是以理为唯一本体的一元论者。但他把气范畴引入其思想体系，这就与老子的道论产生了明显区别。其次，朱熹的理与孔子以来的仁义道德学说融合为一，以理为人类道德伦理仁义礼智信等德目的本体基础，从而为其“存天理，灭人欲”的道德实践学说提供了哲学上的依据。而老子则是从根本上反对儒家仁义道德伦理学说的，他认为“大道废，有仁义”，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者忠信之薄而乱之首也”。因而主张“上德不德”、“上德无为”，按照他的“反者道之用”的原则，只有不德无为，才能“有德”“无不为”。

第六节　吴澄的老学研究

吴澄，字幼清，抚州崇仁人。宋元之际的学者，人称草庐先生。南宋度宗时举进士不第，入元之后才任国子司业、经筵讲官、翰林学士。其思想以宋代理学为基础，对朱熹与陆象山二家之说取折衷态度。治学以存心明理为中心，博通儒家经典，兼习老子之书。其《道德真经注》一反历来河上公八十一章的分法，而自创六十八章的分法，从而为发挥新的解释奠定基础。由于其老子注释多有新义，故在元明时期产生较大影响。

一、论道的基本性质

老子开宗明义就把常道与非常道区分开来，但只是用一个“非”字来区分常道与可道之道，并没有具体说明二者在内涵上的差别，这就为后人解释留下了极大余地。所以历代学者对老子的道总有种种不同的解释，从而不能统一起来。吴澄在解释老子的“道”时，着重从如下几个方面进行了阐述。

1、常道不可践行

常道，是老子心目中的万物本体之道，是一切事物的根极之道。对于这个常道来说，人是否能够践而履行之呢？吴澄认为可践行的道不是常道，只有可道之道才能为人所践行。他说：

> 道犹路也，可道，可践行也。……若谓如道路之可践行，而道则非此常而不变之道也。①

这是说可践行之道不是老子所说的"常道"。老子的名言"道可道，非常道"，通常的解释是把"可道"之"道"解释为"言说"之意，而与其下的"名可名，非常名"中的"可名"之"名"联系起来。吴澄却与众不同，他把"道可道"中的第一个"道"解释为道路之义，把"可道"之"道"解释为践行之意，于是"道可道"就成了"道路是可以沿之而行"的意思。这样一来，常道与可道之道的区别，就不再是能否言说的问题，而变成是能否践行的问题了。吴澄这样解释"道可道"，用意是将具体常见的道路与抽象无形的常道做比较，使人首先对老子所说的常道有一个基本的认识，而不要与通常的可行之道路混淆起来。这种解释与通常的解释相比，更为通俗易懂，在老子解释史上不失为一个值得参考的见解。

常道与可道之道相比是不可践行的，这在吴澄那里已经得到了明确表述。但这里所说的践行，实际是一种狭义的践行，即指人的具体践行，而非哲学意义上的践行。践行所遵之路是具体有形的道路，对人来说当然是可以践而行之的。而常道则是无形无象的，故对人来说不可像具体道路那样践而行之。若论及哲学意义上的践行，吴澄则用"用此道"②、"从事于道"、"以道为事"、"与之合一"③之类的说法。而所谓的"用"、"从事"、"合"，都不

---

① 《道德真经注》第一章。

② 《道德真经注》第四章。

③ 《道德真经注》第二十章。

过是哲学意义上的践行的不同表述而已。所以说，吴澄并不是完全反对对常道的践行。这方面的内容，可参见下文的“圣道统一论”。

2、道之常久与无名

吴澄对老子的常道又提出一些规定，以说明常道的性质。首先，他认为常道是常久不变的。他对老子“道可道，非常道”的常道之常，解释是：“常，常久不变也。”常道就是常久不变的道。这与可道之道相比，以及与天地万物相比，都是如此。

其次，常道是无名的。

> 无名者，道也。①

称之为道乃是人们给起的名字，而不是常道本来具有的名字：

> 道本无名，字之曰道而已。②

与无名的常道相对，是有名的“德”：

> 有名者，德也。③

而所谓的“名”，乃是一种“指定”。

他对老子所谓“名可名，非常名”解释说：

> 名谓德也；可名，可指定也。④

对于无名之物，不经指定是不可进行言谈的，这就是必须对常道进行指定的理由。接着又说明了能对常道进行指定的原因：

> 此物无可得而名者，以其天地万物之所共由，于是假借道路之道以为之字。字者名之副而非名也。字不足以尽之，不得已而强名之曰大。至大莫如天，而天亦在道之内，则天未为大也。此道其大无外而莫能载焉，故大之一言，庶乎可以名之尔。⑤

---

①②③④ 《道德真经注》第一章。
⑤ 《道德真经注》第二十一章。

说道为“此物”，并不是说道是物质的，或说道是一种具体的物，这也是为了表述而采取的一种指定。道是“天地万物之所共由”，所以无形无名的道才可得以指定，由此便能对它进行命名。若是对其他事物不发生任何作用的无名无形之物，就无法对它进行指定而命名。所以用“道”之名名之，则是因为吴澄所谓的“由”字。由，就是遵循、沿而行之的意思。故用人类所循行的道路命名之。但“道”之一名还不足以说明“此物”的全部性质，所以又“强名之曰大”。“此物”对天地万物都起作用，所谓“其大无外”无所不包，所以又用“大”来指明“此物”的基本性质。但无论怎样，只能用一个名称来指定之，故简洁地说“此物”即道，至于“大”、“常”、“无名”，则只在需要之时才提出而用于对道之性质的解释。

3、道生天地

道不仅是“天地万物之所共由”，而且还是天地万物产生的根源。吴澄说：

> 无名者道也，天地亦由此道而生，故谓之始。……万物皆由此德而生，故谓之母。①

天地万物由道产生出来，故道为天地万物的“始”和“母”。这种规定是本源性的，是与天地万物相比之下而显示出的性质，而与道的无名、可指定等性质有着不同的意味。在中国古代哲学中，像道这一类本体性的范畴，往往都同时具有本源和本体两方面的基本性质。作为本源，是要说明天地万物的生成问题；作为本体，则要说明其本身的独特性质，如无名无形、至大常久、主宰一切等等性质。所以，既可说它是本体，又可说它是本源或始源。由于它一身而兼具二质，故哲学上的宇宙本体论和宇宙生成论在这里

---

① 《道德真经注》第一章。

就合二而一了。谈到本体问题时是它，谈到生成问题时同样也是它，这与西方哲学中把二者区分得一清二楚有着根本的不同。所以也就不能照搬西方哲学中的惯用模式来研究中国古代哲学问题。从老子起就把这两个问题都融合在一个“道”字之中了，后之学者的种种解释，无一不是沿着这条思维路线展开的。吴澄对道生天地万物的过程也做了详尽说明：

> 道自无中生出冲虚之一气，冲虚之一气生阴生阳，分而为二，阴阳二气合冲虚一气为三，故曰生三，非二与一之外别有三也。万物皆以三者而生，故其生也，后负阴，前抱阳，而冲气在中以为和。和谓阴阳适均而不偏胜。万物之生以此冲气，既生之后，亦必以此冲气为用，乃为不失其本。以生之本冲气虚而不盈，故曰弱。此言道以弱而动之因由也。①

老子本说二生三，但吴澄却说阴阳与冲虚之气合而为三。有了三（即冲虚之气和阴阳二气），就产生了万物，这是对老子所谓“三生万物”的解释。阴阳与冲虚之气又是如何生万物的呢？此即所谓“故其生也，后负阴，前抱阳，而冲气在中以为和”。任何一种事物，其与阴阳及冲气的关系都是如此。所谓的冲气，是对阴阳二气的调和，使阴阳二气处于“适均而不偏胜”的状态，于是万物在这种阴阳和适的状态下顺利生长。万物在初生之时需要阴阳二气的适均和调，在既生之后也仍然需要阴阳二气的冲和状态，这样才能“不失其本”。万物生长的“本”，从本源上讲，来自“道”这一本体，但道并不对万物直接发生作用，而是通过它所生出的冲虚之气和阴阳二气在发挥作用。所以老子哲学中就特别注重冲虚之气。冲虚之气一定要始终处于“虚而不盈”的状态之中，而不要追求什么盈满和强盛。老子哲学之所以强调柔弱胜刚强，正

① 《道德真经注》第三十五章。

是基于这种认识。

二、道与德的差别与统一

老子的思想以无为之道为主，对人们通常所重视的德则不给予高度评价，有所谓“失道而后德”的说法。老子在论“道可道，非常道”一章时，并没有提到德的问题，而吴澄却在解释之中把德的问题引入其中。分析有关论述，可以看出吴澄对于道德的关系问题有着自己的见解。他承认道德二者在本质上统一，但更强调二者的差别，这就是吴澄关于道德问题的基本认识。

世俗对于道德的看法，基本上都是把二者联系在一起，而把它们看做完全统一的，即把德看做道在各种事物上的具体体现，而对于人来说，德就是人对道的认识与掌握，就是道在人性中的现实化。如《礼记·乡饮酒义》谓：“德也者，得于身也。”《礼记·乐记》谓：“德者，性之端也。”《大戴礼记·王言》谓：“德者所以尊道也。”这种观念可以说是中国传统社会中的公认看法，而吴澄则从二者的统一之中看出了差别，他多次论及道与德的差别问题。吴澄说：

> 道本无名。……有名者德也。[①]

道做为万物根极的本体，自身是无名无形的，而德则是有名的。这种无名与有名的差别，就是道与德的最根本的差别所在。

《老子》一章“常无欲观其妙，常有欲观其徼”这二句，本是接上面所说的“道可道，非常道；名可名，非常名”而言的，其中并没有提到德的问题，可吴澄却做了如下的解释：

> 常无欲，谓圣人之性寂然而静者，此道之全体所在也，而于此可以观德之妙。“其”指德言，“妙”以道言。妙者，犹

① 《道德真经注》第一章。

言至极之善。常有欲，谓圣人之情感物而动者，此德之大用所行也，而于此可以观道之徼。“其”指道言，“徼”以德言。徼者，犹言边际之处，孟子所谓端是也。①

通观这一解释，可从中看出道德二者之间的又一差别之意。“道之全体所在”可由圣人的“常无欲”而知之，而“德之大用所行”则可由圣人的“常有欲”以知之，此亦二者之间的重要差别。因为在常无欲之中有“道之全体所在”，故“于此可以观德之妙”。道与德虽有差别，但由道之全体所在可观德之妙，这又表明道与德二者之间有着内在联系。无欲的寂然而静，与道之全体紧密相关；而有欲的感物而动，则与德的大用所行紧密相关，这表明道的寂静之性和德的感应之性，此又二者的差别所在。由道之全体所在的常无欲中观德之妙，又由德之大用所行的常有欲中观德之徼，这表明人之可观者唯德而已，而对道则不可观，此又二者之间的一个差别，当然这又与德之有名而道之无名有关。德之妙即其“至极之善”，此必须由道之全体所在的常无欲中观出，这又表明道对德的主宰作用。而德之徼即其“边际之处”，则必须由德之大用所行的常有欲中观出，这就表明德自身的活动有其一定的范围，与无限的道相比，二者之间的差别又显示出来了。老子本文只说“观其妙”、“观其徼”，如果联系上文来看，“其”字当指“道”而言，而吴澄却解释成了“观德之妙”、“观德之徼”，这是他与老子本意的差别之处。由此又可见解释者在解释过程中就不再是对原文原意的阐释，而变成了对自己思想的阐发。在研究老子思想的解释史时，可以看出，这不是一个特例，而是一个相当普遍的现象。

道德之间既有差别，又有统一之处。关于道与德的统一问题，

① 《道德真经注》第一章。

吴澄的看法如下：首先，二者都有常久不变的性质，道为常久不变之道，德亦为常而不变之德：

> 德虽有名，强为之名而已。若谓如名物之可指定而名，则非此常而不变之德也。①

德之有名，也是人为之强起的名字。德虽有此人为之名，但它仍然不是通常那种以名称来指定的具体之物，德与道一样，都是“常而不变”的。

其次，道德两者的共同之处在于它们的玄妙：

> 此两者，谓道与德，同者，道即德，德即道也。②

此对老子“此两者同”的注。他的断句与众不同：“此两者同，出而异名，同谓之玄。”又注云：

> 玄者幽昧不可测知之意。德自道中出而异其名，故不谓之道而谓之德，虽异其名，然德与道同谓之玄则不异也。③
>
> 上文言道之中有德，此言德之中有道。盖道即德也，德即道也。④

道德二者的同一是本质性的，差异只是名义上的，所以吴澄把老子的话读成“此两者同，出而异名”，而不是如通常的读法那样：“此两者同出而异名”。之所以这样读断，是因为老子在其下又说了“同谓之玄”，于是吴澄就认为老子实际是在说道与德的“同”，而不是说二者的“同出”。二者同就同在那种“幽昧不可测知”的“玄”“妙”上，而不是同在“同出”上。道与德不可能同出，因为“德自道中出”，这就决定了老子不是说道与德“同出”之后才“异名”的，而是在“德自道中出”之后才“异名”的。吴澄所以采取与众不同的断句法，看来也是有一定理由的。德自道中出，所

①②③ 《道德真经注》第一章。

④ 《道德真经注》第十八章。

以“道之中有德”。然而德又是道的体现，是道的执行，所以“德之中有道”。这样，就把道与德统一起来了：“盖道即德也，德即道也”，二者的“同”，其意思就是说“道即德，德即道也”。在区别道与德的差别之时，吴澄则说明了道与德在根本上的“同”，这表明他对道与德的关系是持辩证观点的。

三、圣道统一论

圣人与众人的区别，就在于他是得道之人。这自老子以来就是中国古代思想家们的共同信念。吴澄继承了这一传统，十分强调人道统一的圣人论，而且见解丰富。首先，他认为人得道则为圣人，圣人得道，故能成其大：

> 圣人得此道以为圣人，其所以能大者，以其有此道也。①

圣人的得道，乃是与道的平等如一，亦即与道的统一。这种统一乃是通过对天地的效法而达成的。《老子》二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”吴澄注释说：

> 人者，圣人也，法者水平之准，与之平等如一也。人之所以大，以其得此道而与地一，故曰法地。②

他在第二十九章的注释中又说：

> 此章言天地之道，结语乃言圣人，盖圣人与天地一也。岁功成，而万物归，道之至大也，而天地不居其功，万物不知所主，是天地之道虽大，而不自以为大。圣人亦若此矣，是以能成其大也，亦以其道大而不自以为大，故能成其大焉尔。③

①② 《道德真经注》第二十一章。

③ 《道德真经注》第二十九章。

圣人与天地的统一，就是与道的统一，通过这种统一而得到的博大，不是别的，正是至大而不自以为大的胸怀和所以产生这种思想境界的深邃认识。

得道以成圣人的关键，在于他掌握了道的虚而不盈的精神，上面所说的虽大而不自以为大的境界，也正是通过这种精神而产生出来的。吴澄说：

> 道之体虚，人之用此道者亦当虚而不盈，盈则非道矣。①
>
> 盖圣人之心虚而无所倚著，若有心于爱民则不虚矣。……天地间犹橐籥者，橐象太虚，包含周遍之体，籥象元气，氤氲流行之用。不屈谓其动也直，愈出谓其生不穷。……如此其在人也，则惟心虚无物而气之道路不壅，故气动有恒，而虚中之生出益多。……人而多言则其气耗损，是速其匮竭也。不如虚心固守其所，使外物不入，内神不出，则其虚也无涯，而所生之气亦无涯矣。②

道之本身是虚无的，它对于万物的作用也是虚而不可见的，圣人认识到了道的这种本质，故也“用此道”而“虚而不盈”。只有虚而不盈，才是真正得道之人，若有所盈，则不是真正的得道。所谓的盈，就是对于事物的有心，就是对于各种行为的有心。有心就不能做到虚而不盈，即便是对于民众的爱护之心，虽然在世人看来是非常高尚的，但在道面前也是不虚的盈，是不能真正符合道之本质的。道尚虚，天地亦然，它们虽然“包含周遍之体”，有“氤氲流行之用”，但从来都是不露形迹的，是虚而无形的。圣人仰观俯察，体认大道的根本精神，对虚而不盈的道理之精髓彻底

---

① 《道德真经注》第四章。

② 《道德真经注》第五章。

掌握，所以才能“心虚而无所倚著”，“心虚无物”，就能使“气之道路不壅”，而“气动有恒”、“无涯”。正是通过这种心虚气恒，而使圣人的思想境界上升到超乎常人的高度，这也正是得道的显著标志。

要得道，就要从事于道：

从事于道，谓以道为事也。道者，有道之人。德者，有德之人。失者，庸下之人，所为不能无失者也。同，与《庄子·齐物论》之齐相近，谓与之合一，不相非异也。①

道是虚无的，人要认识并掌握它，确实需要一种特殊的“从事”工作，就是对道的学习，但它同于对普通事物的学习，所以又叫做“从事”。“从事于道”，这是老子提出的论点，吴澄的解释是“以道为事”。以道为事，就是把对道的体认化为自己所有思想行动的核心，任何时候不能离开它，偏离它。随时都要对道进行体认，如此坚持不懈，就会从一个普通的人，最终成为“有道之人”，与道“合一”而“不相非异”。

得道的圣人对于天下又有什么用处呢？老子说这种圣人可以为天下式，吴澄则进一步说明圣人所以能为天下式的原因正是在于圣人所抱有的道为冲虚之道，道内在于圣人之身，就成为其人之德。这种德的基本特质是谦弱，这就是冲虚之道在人之德性上的具体体现。

《老子》二十二章“圣人抱一为天下式”，吴澄注释道：

一者冲虚之德也，……圣人抱此冲虚之德，濡弱谦下为天下式。②

“为天下式”，这是老子提出的一个理想式的圣人标准。要想达到

① 《道德真经注》第二十章。

② 《道德真经注》第十九章。

这个标准，实现这个理想，关键在于遵守道的冲虚精神，在人生观上则表现为"濡弱谦下"。能做到这一点，就算是真正掌握了道的实质，真正与道统一了。所谓的"抱一"，仿佛还有某种有意的作为之感，实际上它不含有有任何的动机和意念，否则的话，就不叫"冲虚之德"，而成了一种矫揉做作，也是不能真正做到"为天下式"的。

得道之人又叫做士，这种人具有非同一般的深刻和微妙：

> 士谓有道之士，旁达曰通，妙万物者，无所不通其妙也，微而不显，其通也玄而莫辨，渊乎如水之深而不可测，其中深不可测，故强为之模拟其外之容以示人也。①

得道之人有这种高深莫测的微妙与深奥，正是由于他们掌握了冲虚之道。正是那种玄妙的冲虚，才能使人显得"渊乎""莫辨"而"不可测"，他"心虚而无所倚著"，所以才能对万物"无所不通其妙"。圣人的深刻与微妙，都是由此而来的。

道对于人有如此重要的作用，但并不是所有的人都能认识到道的精髓。真正能够认识到道的作用并能认真践行之的人历来都很稀少，这是由于道的精神与世俗之物及其道理正相反，因而使得世人不能认识到道的精妙所在，更谈不上对道的执著追求和认真践行了。吴澄说：

> 道与物反，故惟上士有识者能勤而行之。中士之识已不及，而若存若亡。下士无识，以其不合世缘而大笑之矣。识之者鲜，此道之所以可贵也。若皆能识之，则不足以为道矣。②

道与物反，就是因为道"不合世缘"，所以中士、下士不能识而行

① 《道德真经注》第十四章。

② 《道德真经注》第三十五章。

之，甚至嘲笑之，如此一来，又怎能懂得“道之所以可贵”呢？如果人们都能看出道的意义与价值，那它也就不是值得宝贵的道了。道之所以有价值，正在于它“不合世缘”而“与物反”，如果它只揭明合乎世缘的道理，它也不会成为万事万物的根本之理。这一点，只有上士亦即圣人知之，所以他们能排除众人的非议，而坚持体悟大道，并“勤而行之”。这正是圣人所以成为圣人的原因所在。

为论证圣人与道的统一，吴澄又提出了外妄内真的论点。首先他提出外即外物，外物对于人本身来说，是有害的：

> 凡所欲之外物，皆害身者也。圣人但为实腹而养气，不为悦目而徇物也，故悉去彼在外之诸妄，而独取此在内之一真。①

外物所以有害于人，在于它能引起人的欲望之心，一有此种欲望之心，人便不能控制自己的思想行动而走向危险，所以外物对人有害。得道的圣人懂得这一点，不为外物引诱，只“为实腹而养气”，不为外物的悦目等利而去徇物，这就是要把外在的事物引起的诸妄全都去除干净，而只在内心养唯一的真气，以求与道的合一。

具体地说，外物之中以名位货财为最具引诱力：

> 名位之尊，人以为荣，反观之则辱也。故知道者不爱，而爱之者于此而惊焉，谓不能忘之而以之动心也。货财之富，人以为大利，反观之则大患也。故知道者不贵。而贵之者于此而身焉，身谓不能外之而以之自累也。②

名誉地位给人带来尊荣，货物财富给人带来富裕，所以人们都趋

---

① 《道德真经注》第十一章。

② 《道德真经注》第十二章。

之若惊。但在得道者看来，这些尊荣财富，最终却是与之相反的东西，荣造成了辱，利造成了患，所以得道的圣人并不把它们看得宝贵，相比之下，圣人所宝贵的是自身，俗人不能舍弃自身而把外于自身的东西看得更高。由于外物的荣辱利患的必然转化，得道的圣人把外在于自身的东西都视之为外在的虚妄，而不为之用心用力。这就是要去除外妄的原因所在。

对于人生来说，如果为了外在之物而奔波忙碌的话，就会因此而产生出种种忧虑与烦恼，这也正是外物所以称之为外妄的理由。吴澄说：

> 人有此生，忧虑百端，战兢保持，死而后免。身为大患，无可奈何，货财之为大患则身外物也，弃而不有，何能为累哉？或者不知外物之轻，视之一如吾身之重，惟恐丧亡其所有，是贵此大患而身之者也。故曰贵大患若身。①

人生充满烦恼，为消除这些烦恼，就要摆脱世俗事务，这是佛教的基本观点。老子思想中也有这种因素，所以它把世俗的事物说成是不值得重视和认真的东西，要人致虚守静，然后追求不可道之道。吴澄提出去除外妄以求内真的思想，就是融会佛老思想的结果。

其次他认为要去外妄而守内真，重要的是自己内心的冲虚无物，这样才能使外物不能进入自己的内心以扰乱之。吴澄说：

> 虚谓无物，外物不入乎内也。守，固内御外，如守城之守。静谓不动，内心不出乎外也。笃，力不倦也。……不能守静而妄动以害其生，故曰凶。②

内心的冲虚就是无物，亦即不使外物进入自己的心中。内心的冲

---

① 《道德真经注》第十二章。

② 《道德真经注》第十五章。

虚无物，也不是一成不变的，需要用“力不倦”的“笃”劲来“守”之，以使不失。这就好比守住城池，不让外敌冲进一样。由此可知吴澄把外物视为可怕的外敌。冲虚的要求，乃是“静”，虚而且静，才能使“内心不出乎外”，内心不外出，也就不会引来外物进入内心。一不出，一不入，就能达到去除外妄保持内真的要求。人不能守持住这种内心的虚静，外物直去其心中，便会引得其人采取“妄动”。既然是“妄动”，造成危害也就是自然的了。

去除外妄守其内真，不是可以通过学习来达到的。老子提出了一个著名的论点：“绝学无忧。”学习，本来是俗人谋取利益的手段之一。老子不求世俗的物利，所以要人“绝学”，认为绝学之后才能“无忧”。“无忧”，是老子心目中的人生目的，这是他与众不同的思想基点。吴澄对老子的“绝学无忧”解释道：

> 为学日益，必事事而为之，有一不能不知，则以为忧矣。惟绝之而不为，则无忧也。①

学习世俗的知识，必然要求得日日进益，又必然要用其学于社会，以求其成功，这就会使人“事事而为之”。若在从事过程之中有所不知，有所不能，则使人为之忧虑。这种忧虑，实际也是由于对外物及其利益的追求而带来的必然结果。所以老子要人绝学以求无忧。无忧，也正是守住内真，即内心的虚静无物的另一种说法。吴澄接着又提出了俗人追求学问智识时的思想误区：

> 为学者徇外以为悦，如享太牢而食，可悦口者甚美。如登春台而观，可悦目者甚备。我则泊然而静，情欲未开，无端倪可见，如婴儿未能孩笑之时，一不知外物之为乐也。②

求学者追徇外物，以有所学有所得为乐为美，这在得道的圣人看来，是不值得追求的。他们只要“泊然而静”，对于外在之物，一

①② 《道德真经注》第十七章。

概不关心，不求知之，更不追求在学习求取时的一时之乐。不仅如此，吴澄更发挥老子的反世俗思想，在学习与智慧方面，特别突出与俗人的相反，这也是为了保证求得内心的虚静无物而最终达到与道的统一。吴澄说：

> 俗人皆以有知为智，我独以无知为愚也。……我独顽然无知有似远鄙之愚民也。……人之为学者务多能，而我独一无所能。……人之为学者务多知，而我独一无所知。此我之所以独异于人，而我之所贵者则大道之玄德也。玄德者万物资之以养，所谓万物之母也。①

学习就是为了有知而智慧，以求在人生旅途之中，在社会活动之中，能够占据强于别人的地位，而获得比他人更多的利益。而老子思想却与之相反，吴澄发挥了这一思想，认为得道的圣人能够具有一种“独异”于俗人的境界。这种“独异”，就是与俗人的相反。圣人要“无知而愚”，要“一无所知”，因为他不重视不珍贵外在之物及其利益。得道圣人所贵所求的是“大道之玄德”，因为“大道之玄德”是资养万物“之母”，求得了这种万物的根本，那些具体的事物之利益，又有什么价值呢？

从表面上看，老子思想仿佛是不讲功利的，是反对聪明智慧的，是要人虚弱不强的，这是人们对于老子思想的普遍看法。但吴澄却说并非如此。老子所追求的是特殊功利，这是老子思想中所要阐明的真正智慧与强大。对此，吴澄进一步解释道：

> 或曰：“老子之道以昧为明，以弱为强，而此章言明言强何也？”曰：“老子内非不明，外若昧尔。内非不强，外示弱尔。其昧其弱，治外之药。其明其强，治内之方。并行而不

---

① 《道德真经注》第十七章。

相悖也。”[①]

在吴澄看来，老子内心并非不明不强，只是在外表上显示为弱与昧，即“治外之药”，也就是治疗俗人追求暂时性物利而迷于认识大道的一副良药，是去除外妄的一剂良药。但这并不是事情的全部，而仅是其中的一面，若认为老子思想只有这些内容，那就大错特错了。老子在外表上示弱示昧的同时，在其内心则要达到最高的明与强，这就是通过与大道合一而得到的大智慧、大强力、大功利。外表的弱与昧，和内心的明与强，此二者是“并行而不相悖”的，也是缺一不可的。没有了内心的明与强，外表的弱与昧就是真正的弱和昧，这是毫无意义的弱与昧。只有具有内心的明与强，外表的弱与昧，才具有特殊的意义，才值得圣人们去追求。没有外表的弱与昧，内心的明与强，也不可能长久保持下去。所谓要用“力不倦”的“笃”劲“守”之而不失，正是出于这个目的而提出的。外表的弱与昧，就是吴澄所说的去除外妄，内心的明与强，就是吴澄所说的存守内真。二者必须结合起来，才能共同达到理想的境地。没有二者的共同完成，圣人与大道的统一，也就成了一句空话。所以吴澄在论证圣道统一时，必然要对外妄内真问题特别加以阐述。吴澄在论证了外妄内真之后，特意提出老子思想的功利性所在：

> 外物之可利者，皆不能久，惟道之利人，以不利为利，故能久也。[②]

追求外物之利，这只是不能久的短暂之利，故老子不求这种功利，他认识到了大道才能给人以长久之利。可见老子并不是不讲功利的，他所追求的功利与众不同，因而被俗人误解为不讲功利的思

---

① 《道德真经注》第二十八章。

② 《道德真经注》第三十章。

想家。而吴澄则认为，老子所要追求的功利乃是一种根本性的功利，老子从大道的无限性，看出了大道对人作用的无限性，故而认为得到大道的人才能成为圣人，要与大道合一，在自己的内心中尽性知命，守静致虚，对于外在的物利一概拒绝屏除，只求内心的清静澄明。实际上，这种东西正是因为它不与外在世界发生联系，才能具有不受外在事物限制的特点。老子的追求就是要在脱离外在世界之后，在自己的内心求得不受制于人与物的宁静与自由。这种宁静与自由，只在本人的心境中产生和存在，故而具有一种玄妙的色彩，让人感到奇妙。老子对这一思想的阐述，所以能吸引众多的思想家为之不断注释研究，也正在于这种玄妙与奇妙。但它究竟有多少实在性，就无从论证了。吴澄也与其他的注释家一样，对老子思想的研究不可谓不认真，但他的鼓吹与致思是否能像他本意所设想的那样，对人产生有力的教育作用呢？这不仅是他个人不能回答的一个难题，也是所有研究老子思想的学者和思想家都不可回避的一个难题。

第七章　明清时期的老学

第一节　专制统治与学术转向

明清时期，是中国漫长封建社会的晚期，封建社会已经极度成熟，其专制与统一都已达到高度完善化的阶段。封建统治者们在管理庞大封建帝国的经验方面，凭借几千年的历史积累，已经非常丰富，而对人民及其思想行动的控制，也达到了极端严密的程度。在这种社会制度下，整个社会生活虽然不会呈现开放状态，但也能够保持一定的秩序而显得稳定牢固，如果不是外来文化的冲击，这种社会制度及其生活秩序也许还能持续一定时间。中国的封建社会在封闭而有序的状态之下，能够延续几千年，表明它自身具有一定的生存能力和内部调节能力。

明清时期的思想文化，在几千年的积累基础上，仍以传统为基调，没有也不会产生质的变化。但由于封建统治的极度成熟，传统的思想文化却产生了极强的控制能力，使生活在这种文化环境中的人们不可能构思出新的东西，而只能在旧有的内容基础之上修理补缀。在另一方面，这种思想文化的外在形态还能呈现出一种成熟期独有的灿烂和繁荣。但由于对于控制自己的社会制度不能产生独立的反思，所以充其量也不过是对这种社会制度的顺从与依赖。学习与研究这种思想文化的知识分子，实际上都被牢笼在这一无形而强韧的密网之中，纵使有一点深邃思考的火花，也

不能对这张大网产生任何冲击。而那些烂熟的艺术思想、学术、宗教等，对于这个社会，更是只能起到烘云托月的陪衬作用，让人们为此而陶醉不已。

更多的社会成员，做为市民，做为农民，做为官僚，大都忙于自己的生计，虽然他们也不可避免地处于传统思想文化的支配下，但对思想与文化则不能直接进行思考与改造。而做为思想家、学者和艺术家们，又只能局限于已有的文化环境之中进行思考。所以中国传统文化到了明清时期，虽然已经完全成熟，但仍未能显示出向更高层次发展的迹象。当然，思想之流在历史长河中仍然不断前进，老子思想的研究到了明清时期，也有与前代不同的表现。明清两代的《老子》注解和研究成果都在数量上超过了前代，其中的内容也有了与以前不同的特色。但从根本上讲，这时的老子思想之研究，仍然是封建社会时期的思想成果，其形式与内容都不可能超越出这种社会性质。即便是清代晚期的思想家如魏源等人，也不能跳出这个藩篱。也就是说，整个中国古代的老子思想研究史，直至其最后阶段，仍然保持着与其开始阶段同一的性质，而未能产生质的变化。本节将对明清时期的思想文化方面的若干特点进行简要分析，以探明这种思想背景与当时的老子思想研究之间的某些关联。

一、思想统一与僵化

中国古代的封建制度，在明代达到极端专制的程度，这是史学界的共识。专制的根本特点就是要求疆域的统一，制度的统一，以及思想的统一。中国古代的思想，自汉代的独尊儒术以来，就被统一到儒家思想的控制之下。其后各个王朝虽然各有所差异，但以儒家思想统一所有的人的思想方面，则无一例外。到了明清时期，仍然如此，不过明代的思想统一更带有自己的特色而已。

从明代的情况看，由于它之前的王朝是由蒙古族建立的元朝，其在思想统一方面虽然也以汉民族的儒家思想与文化为全国的正统，但在一定程度上则让汉族文化中的道教以及其他民族文化中的喇嘛教、伊斯兰教、基督教及其文字和习俗在中国社会传播和流行，从而形成一种在正宗汉族王朝统治下不曾出现的文化现象。因此在汉族建立的明朝统一之后，其统治者就有一种比较强烈的民族主义和复古主义倾向。也就是说，明王朝对元代容许其他民族文化传播流行的做法采取否定态度，而只让汉族文化的儒家思想文化占据思想领域。具体地说，就是要恢复元代以前的汉族王朝的思想文化，即只准许以宋代的理学（实际上就是朱熹的思想学说）为唯一神圣的思想标准。

作为推行这一政策的措施，如明太祖时期在全国范围内确立以儒家思想为全部学习内容的学校制度，这一措施的目的在于用儒家思想教育全国的读书人，让他们都成为儒家思想的信徒。这是在教育领域内的统一措施。在永乐时期编纂了《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》等书，书中完全采取宋代儒家学者对儒家传统经典进行的解释，是宋代理学思想集大成式的百科全书，而由朝廷颁行天下，则做为官方哲学的经典样本。这就意味着明王朝要用宋代的理学思想做为传统儒学的主要内容，让天下的知识分子都以宋代理学思想为自己的思想。

从清代的情况看，由满族人统治中国，他们比之元代的蒙古人要显得更为成熟老练。元代的统治者过分相信武力，把以武力征服的中国领土和人民都视为自己已经取得的财产，故而对汉族人民采取十分歧视的政策。在职官制度上，汉人只能担任辅佐性官职，从中央到地方的各级长官则都由蒙古人专掌。而满清统治者则能让汉族人士与满族人共同担任朝内要职，实行满汉协同执政的局面。满清皇帝也都特别赏识汉人中的知识分子，让他们进

入内廷，担任教育皇子和辅佐皇上的重责。在地方上，则采取让汉族人自治的方针，其官员主要以汉族人为主，而仅以少数满族人担任监视性的官员而已。在文化方面，满清统治者更是主动推崇中华传统文化的主导地位，通过翻译汉族文化中的优秀作品，让满族人去适应汉族文化。

在如何统一人们的思想方面，满清统治者依然继承明代的教育和科举制，以宋代理学的思想为唯一正统，这与元代让宋代理学和其他宗教文化并存的做法不同。此外，满族统治者更注重用传统文化来统一人们的思想，他们不惜用国库的重金来大规模地修书，编纂了《古今图书集成》、《四库全书》、《康熙字典》、《佩文韵府》、《渊鉴类函》、《骈字类编》等等为数众多的大型图书，以前所未有的规模气势，使之对全国的知识分子产生一种吸引力，让他们都从内心生出自愿归顺的心理。另一方面则通过严酷的文字狱进行威摄，使知识分子们不敢有背叛之异心。

明清时期，统治者都是利用宋代理学的思想统一人们的思想。这一意图通过国家选拔官吏的科举制度达到彻底实施的程度。并且通过长时期的实施，使之产生一种不言而教的作用，在人们的心底扎下根来。这是最为有效的思想统一措施，其作用是非常深远的。其作用之一，就是造成人们的思想僵化，不再能够产生新的思想，甚至连这种动机都不会产生。士人的学术活动很少具有思想性，并进而转变为纯学术的考据学，使得知识分子的头脑与精力都耗费在琐碎问题的研究之中，这种局面正是统治者所希望的。封建王朝的长治久安，也正是寄托于这一基础之上的。明代通过科举而成名的高官大都蜕变为碌碌无为的官僚，而不能产生出如宋代那种兼具文人学者及卓越政治家的著名人物，清代的官僚兼学者性的人物也有出现，但他们都不可能成为宋代王安石式的人物，只是借助自己手中的权力和凭借个人的学术兴趣来扶持

以考据学为主要内容的学术活动。这表明在思想统一政策的作用下，士大夫的官僚气息越来越重，而相对的自由独立的学术精神则在削弱和减退。

其作用之二，则是造成一小部分的知识分子对现实思想领域状况的失望，而从功名利禄之途退出，采取隐逸态度，以示无力的反抗。如祝允明就是一个典型代表。祝允明厌倦了官僚生活，便返回故乡苏州，一生都以市隐方式度过。他兼通经史，擅长文章，书画亦很有名，就靠这些技艺谋生。此类隐逸之士，历代都有出现，但在明清时代特定的社会环境下，他们采取了一种新颖的生活方式：即不做官，生活于平民阶层中，也不追求个人的清高，依靠个人的知识与文章在世俗社会中谋生，显示出磊落不羁的生活态度。这种生活方式，只有在封建社会晚期的文化发达的城市之中才会出现，特点在于陶醉于个人乐趣之中而不形成某种思想体系，具有反权力的色彩却又不去斗争。

另有一种退出仕途的士人学者，在一定的条件下，也能发挥出类似东汉士大夫清议的作用，形成风气，对现实政治产生一点影响。当然，在宋代也有退隐的文人，但宋代的退隐者与明代不同，他们虽说已经退隐，但却不是出于反抗，而是被排挤出了现实政治的圈子，不能占据政治的中心而已。而明代的退隐者，却能占据文化的中心，并与身处朝廷的士大夫官僚集团采取对立的态度。如东林党即是典型代表。而到了清代则连东林党之类的现象都不再会出现了，在严酷的政治高压之下，知识分子无人敢与封建王朝作对，要么顺从，要么沉默。当然在明清之际也有王夫之、顾炎武、黄宗羲这类杰出的思想家出现，但他们的出现都是在两个王朝交替之间，一旦等到新王朝的统治稳定下来了，这种有个性的思想家就再也不会出现了。

总之，在明清时期高度的封建专制统治下，人们的思想普遍

僵化，不可能产生出独立于统治思想的新思想。在思想家方面，明代只有王阳明最有影响，清代则没有出现有影响的思想家。而王阳明的心学也不过是对官方哲学理学的一种方法性的修正而已，他说的“心即理”、“知行合一”、“致良知”等等，仍然是在论证理的问题，并不是从根本上完全否定官方哲学的基本范畴。所以，他的思想活动只是对现存的官方哲学进行补充，以便使之更易于为人们所接受。除此之外，广大民众则都顺从于这种社会制度而忙于自己的生计，只有在生计到了最恶劣的时候，才会有人揭竿而起，但在思想上也不能提出什么新颖的东西。大部分的知识分子和官僚则为了自己的功名利禄而依附于这种制度。上述几种人都采取了顺应的态度，以求生存。少数有个性的知识分子则虽有不满而有所逆反，也不能采取什么过激的行为，或采取退隐的生活态度不与这种制度合作，或在野而不时地发出一点批评，然而他们的不合作和批评，在强大的专制统治面前，总是显得那么苍白无力。

与这种思想背景相适应，当时的老子思想之研究，也不可能期望出现具有革命性的成果，它们仍然是沿续着过去的思路，围绕着老子思想中的自然无为、虚静淡泊等内容在做文章，在本质上仍然属于封建时代的老学研究。

二、学术转向与实证化倾向

从整个中国古代的学术发展史上看，明清之际的中国学术发生了一次较为显著的转变，这就是从宋学转为汉学，即从侈谈心性的空泛学风，转变为埋头考据的实证学风。这一次学术转向，一直被不少的学者所称道，其影响相当深远。但从思想史的角度看，这一转向又有什么意义?具体到老学史的研究领域又有什么影响?对此有必要加以分析。

明代学术以王阳明的心学为主流，这种学术又以继承宋代理学为标志。故清代学者把宋明理学视为一个整体加以攻击。清代学术风气的改变，就是从对宋明理学的逆反开始的。这种逆反心理产生，一是出于对晚明王学极盛之后出现的种种弊端心怀不满，二是由于明王朝亡于满清而愤懑。当时的学者认为，正是由于王学的种种弊端造成明王朝无能与社会腐败，而导致亡于外族的恶果。

清代学者对宋明理学的攻击，是从王阳明的心学开始的，然后进而把宋代的理学一并包括进来。

本来，宋代的理学与王阳明的心学还是严重对立的，王学的产生就是对于宋代的程朱理学的一个逆反。宋代的理学以朱熹为其代表，元明两代都把朱熹的学说奉为官方哲学。朱熹的理学把理作为自然界的本体性法则，然后由这个理来规范人类的道德伦理。人的任务就是认识这个理，然后去实践这个理，以此来达到圣人的境界。朱熹认为求理的途径只有通过读书，即对儒家经典的学习研究，从中掌握圣人关于理的说教，然后再对各种事物进行研究，从中发现理的存在及作用。经过这样一个复杂而繁琐的过程，才能由一个普通的人逐步成长为明理的圣人。所以后来的研究者都称朱熹的这种求理的方法，是以读书为基础、以知性为特征的理智之路。

而王阳明则提出了“心即理”的口号，他认为朱熹那种格物致知的道路是行不通的，因此舍弃了朱熹的方法，为学者们指出一条新的途径。这就是不通过读书和格物的道路，而直接在自己的内心中求得对理的明悟。王阳明首先把所谓的理的客观自然性改变为主观内在性，这是心学的基本前提。理既然不存在于客观外界，当然就可以不用向外努力，通过诸如读书格物之类的途径来认识之，理既然存在于自己的内心之中，所以就可以只在自己

的内心下功夫。所以后来的研究者就称王阳明的学说为心学，是不通过读书格物而只由心悟的悟性方法。王阳明对朱熹理学的这一改造，显然是借鉴了大乘佛教的理论与禅宗的修行方法。大乘佛教认为人人心中先天就有佛性，即所谓"一切众生，皆有佛性"，并且同时具有引出佛性和获得佛性的可能性。其方法是只要消除了因妄识造成的种种惑与业，就可以使原有佛性复明，佛性即明，人即成佛。而禅宗的修行方法则是舍弃研究佛经，不在语言文字上下功夫，而通过静坐的方法，使自己的心境寂静下来，然后只在自己的内心中进行参悟，一旦豁然贯通，便可明心见性而为佛。

王阳明与朱熹的学说，都承认理的存在，所以后来的学者往往把他们统称为宋明理学。这就是说，二者在本质上仍然是同一的。虽然二者之间也有差别，但与其根本的同一相比，也只是次要的问题。清代学者在批评王学的时候，就是基于这一认识。他们认为王学的根源就是朱子学，王学与朱子学都是只讲理的学说，故在反对王学的同时，也就把朱熹的理学一并联系在一起了。如果王学与朱熹的理学有着根本的对立，推崇程朱理学的明王朝也不会让王学在全社会传播流行。从这一点上也可看出二者的同一性。

如果按照朱熹的学说来指导天下学子的思想与学习，就会形成学者读书的风气。而按照王阳明的学说，天下的学子们就会自然成然地养成束书不观、游谈无根的弊端。实际上也正是如此。清代学者对此最为不满。清末学者梁启超总结这一现象时曾痛切指陈：

> 考其思想之本质，则所研究之对象，乃纯在绍绍灵灵不可捉摸之一物。少数俊拔笃挚之士，曷尝不循此道而求得身心安宅？然效之及于世者已鲜，而浮伪之辈，摭拾虚辞以相夸煽，乃

> 甚易易。故晚明“狂禅”一派，至于“满街皆是圣人”，“酒色财气不碍菩提路”，道德且堕落极矣。重以制科帖括，笼罩天下，学者但习此种影响因袭之谈，便足以取富贵，弋名誉，举国靡然化之，则相率于不学，且无所用心。故晚明理学之弊，恰如欧洲中世纪黑暗时代之景教。其极也，能使人心思耳目皆闭塞不用，独立创造之精神，消蚀达于零度。①

他的意见基本上代表了清代学者的心声。清代学者不仅痛恨明人的恶劣学风对学术的败坏，尤其痛心这种学风导致了明王朝的灭亡。如李刚主说：“儒者浸淫其说，静坐内视，论性谈天，与夫子之言一一乖反，……卒至天下鱼烂河决，生民涂炭。”②“中国嚼笔吮毫之一日，即外夷秣马厉兵之一日，卒之盗贼蜂起，大命遂倾，而天乃以二帝三王相传之天下授之塞外。”③

又如顾炎武说：

> 以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。④

费密也批评明人的学风说：

> 何补于国？何益于家？何关于政事？何救于民生？……学术蛊坏，世道偏颇，而夷狄寇盗之祸亦相挺而起。⑤

基于这两方面的不满，清代学者便从内心生出一种强烈的逆反心理，不约而同地都把治学的态度转向踏实和具体。如顾炎武提出：“经学即理学也，自有舍经学以言理学者，而邪说以起。”⑥

---

① 梁启超：《清代学术概论》第7页，复旦大学出版社1985年版。
② 《恕谷后集》卷四《与方灵皋书》。
③ 《恕谷后集》卷九《书明刘户部墓表后》。
④ 《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条。
⑤ 《费氏遗书·弘道书》卷中。
⑥ 全祖望：《亭林先生神道表》。

要把治学的方向转到经学方面，把学术的风气变为博引实证和经世致用。他著成的《音学五书》和《日知录》，就是博引实证的代表，他又写了《天下郡国利病书》和《肇域志》，则是经世致用的代表。此外有黄宗羲写成《明夷待访录》、王夫之著有《读通鉴论》、《宋论》，其中都反映了经世致用、关心政治的思想。

从明清之际开始，学者的治学态度就已开始发生变化，除顾、黄、王这些著名的学者兼思想家之外，其他的学者也都走上与明代学风截然不同的道路。如阎若璩著《古文尚书疏证》、胡渭著《易图明辨》、姚际恒著《古今伪书考》、梅文鼎研究天文历算、顾祖禹著《读史方舆纪要》、万斯同、全祖望的史学研究，最为显赫的是由惠栋和戴震开创的考据学派，更是成为整个清代学术的主力。对这种成为主流的考据之学风，当时的学者也相当自豪，惠派学者江藩便著有《汉学师承记》，在批评宋学的同时，正式树立汉学的旗帜，对清代考据学派的学者及其成果一一罗列表彰，以示声威。

清代的学术转向，自明清之际的顾、黄、王开始，到惠栋、戴震两大学派的形成，便基本奠定了清代学术的规模。其后的发展则是在经学、史学、子学的领域内，对古代的经典进行具体细致的考证研究，经过几代人的不断努力，涌现出大批卓越的学者，作出了相当惊人的成就。清代考据学的研究工作，据梁启超归纳，主要表现在以下十三个方面：经书的笺释；史料的搜补鉴别；辨伪书；辑佚书；校勘古书；文字训诂；音韵学；算学；历史地理；金石学；方志的编纂；类书的编纂；丛书的编纂和校刻。①

由此可见，清代学者的研究对象与明代学者相比，截然不同。他们已经从空洞无物、奥妙玄虚的理学心学天地返回到具体扎实

① 参阅梁启超：《中国近三百年学术史》第116页，复旦大学出版社1985年版。

的学科中来。他们的工作细致入微，各有专攻，几乎覆盖了整个古代学术领域。在这些考据学家当中，成就最大、影响最大的学者当推段玉裁、王念孙、王引之三人。此三人几乎成了清代考据学派的代名词，只要一提到清代的考据学，人们首先想到的就是这三个人及其代表作《说文解字注》、《读书杂志》、《广雅疏证》、《经义述闻》、《经传释词》等书。他们的学术态度，不仅成为清代学者的楷模，而且对近现代的学者也有深刻影响。

清代考据学派之所以能与明代空疏学风形成鲜明对比，完全是因为它自身具有显著的特点。梁启超曾为之总结为十大特色，曰：凡立一义，必凭证据；孤证不为定说；隐匿证据或曲解证据，皆认为不德；罗列同类事项，通过比较而求得公则；凡引用旧说，必标明出处；有不同意见，不论师生均可辩论；辩论态度要笃实温厚，相互尊重；专门进行窄而深的研究；文词朴实无华，最忌言有枝叶。①

清代学者的这种治学态度，归结到一点，就是对具体的问题进行深入细致的研究，用极谨慎小心的精神，求坚实牢靠的证据，不在古书之外另立新的思想或见解，只对古人典籍中已有东西进行解释。他们不是为了功名而做学问，完全是为了学问而做学问。所以他们的治学，走到极端之后，对著书立说就极为慎重，那些最著名的考据学著作无一不是经过十几年甚至几十年的岁月才最终宣告完成的。学者毕生精力都在准备资料，在未得到最满意的资料之前，绝不轻率著书，甚至有的学者终其一生都在准备资料而未能完成其著作。即使是已经成书的著作，也不是夸夸其谈的长篇大论，而以札记形式为主。如顾炎武的《日知录》、王念孙的《读书杂志》、王引之的《经义述闻》、《经传释词》、钱大昕的《十

① 参阅梁启超：《清代学术概论》第39页。

驾斋养新录》、赵翼的《廿二史札记》、俞樾的《古书疑义举例》、孙诒让的《札迻》、陈澧的《东塾读书记》，诸如此类，不胜枚举。总之，清代学者绝不生产鸿篇巨制，大家都以此种札记之书为最高形式的著作。加上这些著作的语言非常朴实，绝无多余而华美的词藻，故而被一致公认为朴学。朴学，这种由清代学者创造出来的学术形式，不仅与宋明的理学、心学截然不同。而且与先秦的子学、汉代的经学、唐代的佛学也都完全不同，是一个特定时代的必然产物，也是中国学术史发展到晚期的必然产物。它有自己的历史合理性，也有自己的历史功绩。但它不能是永恒的学术形式，等到了新的历史时期，它就必然要让出历史舞台，这也是已被历史所证明了的。

那么，清代学术的这种转向，对于延续不止的老学研究又产生了什么影响呢？首先必须肯定，清代的老学研究，既然处于这样一种学术风气之中，其受朴学的影响就是不可避免的。这主要表现在清代对《老子》之书的考证性著作比之前代有大幅度增加。之前，也有专对《老子》本文进行校定考证的著作，但在整个比例上不能与阐释义理的著作相提并论。而到了清代，此类著作在比例上大大增加，成为老学研究中的一个不可忽视的组成部分。这一类著作，在形式上，主要是札记性的考证，王念孙的《老子杂志》、俞樾的《老子平议》、孙诒让的《老子札迻》等，其次则是对《老子》原文进行校订的著作，如纪昀的《老子道德经校订》、卢文弨的《老子音义考证》、王昶的《校老子》之类。受清代考据学的影响，《老子》的著作本身日益成为学者关心的焦点，而不再像以前那样只对《老子》书中的义理进行诠释。这是清代学术转向对老学研究史造成的最大影响。此种风气，一直延续到近现代，如朱谦之的《老子校释》就是一个代表。

清代学术的考据特色，这是学术史上实证化倾向的表现。在

中国古代的学术研究上，一直存在两种倾向，一是注重义理，一是注重考证。此两种研究，应该说都是不可缺少的，不存在谁高谁低的问题。注重考证者，批评研究义理者空疏无实物。研究义理者，则讽刺从事考证者琐碎无思想。其实二者都是学术研究，综合起来才能使学术研究正常发展，少了哪一方面，作为学术研究都将残缺不全，都不能得出真正科学的结论。

但在中国古代学术发展史上，实际出现的是两种倾向交替兴盛的局面，确是一个有趣的现象。先是先秦诸子的百家争鸣，学者的兴趣主要集中在提出新的思想、阐发新的理论方面，应该说是注重义理的学术风气。经秦代的学术低潮之后，两汉的学术以经学为主，经师们注重经书的章句，其极端成为繁琐的学风，虽然也有运用经学以致用的学者出现，但从整体上看，汉学以凝重繁琐为其基本特征。经魏晋时期的玄学，学术风气又转向义理思辨，到唐代发展到新的水平。但这种思辨主要还是体现在佛家思想方面，这时的儒家学术还停留在经学的水平，如唐代的《五经正义》即其代表。到了北宋时期，对于义理的思辨又比唐代有所下降，注重实学的倾向又有所抬头，然而不久就由南宋的理学占了上风，重新把义理思辨倾向发挥到更高的层次。明代的心学继承宋代理学，仍然在义理方面发展，使中国古代学术的义理倾向达到极点。但太过于重视义理，以至于完全抛弃了古代的经典与前人书本，只在心上下功夫，就不免走向空谈。从过程上看，从魏晋到明代这样一个漫长的时期内，占主导地位的是倾向义理的学术风气，所以清代的学术对明代学术的反动，实际上是对魏晋至明代的重视义理的学术倾向的反动。正因为如此，清代学者才揭起复兴汉学的旗帜，以汉学的方法与宋学对抗，产生了特有的朴学。而到了近现代，学术的倾向又转到义理方面，类似清人的考证学不再受人推崇，成了史料学的代名词，被置于工具性的学

科层次。纵观中国学术发展史的流变，面对两种倾向的交替变换，我们不禁联想到老子的一个命题：反者道之动，事物发展到极点就向反方向转变。然而变来变去，总离不开这两个倾向，这正说明了它们都是学术研究所不可缺少的方法和领域。

第二节　老学研究概况

一、《老子》研究者及其著作

明清两代的老学研究，由于距现在较近，其大部分著作都保存下来，故能对这一时期的老学状况做一比较清楚的介绍。为使读者对明清时期的老学概况有一个基本的了解，我们首先把有关研究者及其著作的简况整理为“明清时期《老子》研究状况简表”，使读者对于这一时期的老学概况一目了然。

从表中可以看出，明清两代的老学研究，有如下几个特点。首先是研究者的身分仍然与前代一样，有官吏、学者、僧道人士。这反映一个问题，即古代中国能对《老子》进行研究的主体，总是佛道儒三家的知识分子。这些人最初所受的教育恐怕都是儒家教育，但成人之后则走上不同的生活道路，成为不同思想流派中人。他们的身分地位虽然有了变化，但对中国古籍的研究热情则未见衰退，故仍能从不同的身分地位对《老子》或其他的典籍著作进行研究。

其二，明与清的老学研究已经有了明显的不同。这就是清代出现了不少有关《老子》原书的校订考证著作，而在明代则比较少见。这正是中国学术在明清之际转向之后出现的正常现象。然而这些著作，除少数几种如毕沅的《老子道德经考异》、王念孙的《老子杂志》及陶鸿庆的《读老子札记》等比较受到推重之外，其

明清时期《老子》研究状况简表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
许宗鲁	湖北咸宁	副都御史	明	校刊老子道德经四卷	儒家	校刊《老子》	校刊
薛　蕙	安徽亳州	吏部郎中	明	老子集解上下卷	儒家	老子之道与儒家学说无异	注释
张　位	江西南昌	吏部尚书	明	注解道德经上下卷	儒家	老子性命之书要人各正性命	注释
释德清	安徽全椒	报恩寺僧	明	老子道德经解上下卷	佛家	非佛不足以尽老子之道	注释
朱得之	直隶靖江	新城县丞	明	老子通义上下卷	儒家	道本自然人法道以反自然	注释
王　道	山东武城	吏部侍郎	明	老子亿上下卷	儒家	真常之道体本虚无是为无极	注释
陆长庚	江苏兴化	学者	明	老子道德玄览二卷	道家	老子之道乃儒家性命之学	注释
沈　津	浙江慈溪	县教谕	明	老子道德类纂一卷	儒家	长生不越乎养性养性即同于天道	注释
王　樵	江苏金坛	右都御史	明	老子解一卷	道家	得老氏宗旨者惟庄子亦引程朱	注释
李　贽	福建晋江	姚安知府	明	老子解上下卷	儒家	老子之道乃以不治而治天下者	注释
谢汝韶	福建长乐	吉府长史	明	校老子一卷	儒家	校刊《老子》	校刊
沈一贯	浙江鄞县	吏部尚书	明	老子通上下卷	儒家	以老解老又欲融会孔老之道	注释
焦　闳	山东日照	翰林修撰	明	老子翼三卷	儒家	有无不可二分真无即在实有之中	集注
张登云	江苏宁阳	凤阳知府	明	老子道德经参补二卷	儒家	对河上公注稍作字词补释	补注
施尧臣	安徽青阳	顺天府尹	明	校刊老子道德经一卷	儒家	校刊《老子》	校刊
林兆恩	福建莆田	学者	明	道德经释略六卷	道家	道体虚无不受变灭以无欲观道	注释
陈　深	江苏长兴	雷州推官	明	老子品节一卷	儒家	常道不容思议见闻言语道不外有无	注释
徐学谟	上海嘉定	礼部尚书	明	老子解上下篇	儒家	大道不离有无道为太虚之本	注释
冯梦桢	贵州秀水	国子祭酒	明	校老子道德经	儒家	校正《老子》	校订

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
王一清	不详	太和道士	明	道德经释词二卷	道家	清静为本无为为体自然为用	注释
彭好古	湖北西陵	学者	明	道德经一卷	道家	以道家养生术解老子	简释
吴勉学	安徽歙县	学者	明	道德经二卷	不详	刊刻《老子》	校刊
杨起元	广东归善	侍讲学士	明	老子道德品节二卷	儒家	有无相涵而相入道即在有无之间	注评
凌稚隆	浙江乌程	学者	明	批点老子道德经四卷	儒家	道本虚而不盈求道亦以虚入之	批点
归有光	江苏昆山	太仆寺丞	明	道德经评注上下卷	儒家	杂引诸家论说批阅河上公注	批阅
文震孟	江苏长洲	礼部侍郎	明	道德经评注上下卷	儒家	考订河上公本老子注之音义	考订
陈懿典	贵州秀水	侍读学士	明	道德经精解上下篇	儒家	圣人于世无所用心无为则可治世	注释
孙　钅广	浙江余姚	兵部尚书	明	评王弼注老子上下篇	儒家	圣学致虚不外神虚则受物知事	点评
钟　惺	安徽竟陵	提学签事	明	老子文归老子琅缳	儒家	老子导人反其天性非异端诡异	注评
董懋策	浙江会稽	书院学者	明	老子翼评点一卷	佛家	以佛义解释老子的有无	点评
陶望龄	浙江会稽	国子祭酒	明	解老上下卷	儒家	老子之言多半是术以此诱聋俗	注释
赵　统	陕西临潼	户部郎中	明	老子断注四卷	儒家	道为实有道即天命人心自然之理	注释
洪应绍	安徽新安	学者	明	道德经测上下卷	道家	老子道无分歧庞杂不争即可得道	注释
龚修默	江苏晋陵	学者	明	老子或问上下卷	道家	玄为玄门之宗祖无为为玄之宗	注释
潘基庆	浙江乌程	贡生	明	道德经集注上下篇	儒家	玄牝无牝即太极无极	集注
郭良翰	福建莆田	太仆寺丞	明	道德经荟解上下卷	儒家	老子非虚无无为乃借他人以有为	集注
陈仁锡	江苏长洲	国子祭酒	明	老子奇赏一卷	儒家	离有入常以无欲求无祸	点评
程以宁	安徽新安	学者	明	太上道德宝章翼上下卷	道家	道是自家所有永不变坏不可离之	注释
陈继儒	江苏松江	学者	明	老子辩又名老子隽一卷	儒家	道不可言此千圣不传之道	评注

金　堡	浙江仁和	礼部给事	明	校阅老子道德经奇赏卷二	儒家	校阅《老子》	校阅
范　方	江苏如皋	学者	明	评次老子道德经奇赏卷二	儒家	世与生反老与世反以此救世	评点
闵斋伋	浙江乌程	书商	明	校老子一卷	不详	校刻《老子》书	校正
顾锡畴	江苏昆山	礼部尚书	明	道德经解上下卷	儒家	校刻吕真人老子注	校刊
牟允中	天津卫	学者	明	校订吕真人道德经解	道家	道为万物之源心可道其妙而不可言	校订
赵友钦	不详	不详	明	道德经解注	不详	不详	注释
赵　枋	安徽休宁	学者	明	道德经注二卷	不详	不详	注释
赵特峰	不详	不详	明	注老子七篇	不详	不详	注释
黄润玉	浙江鄞县	提学佥事	明	道德经注解二卷(佚)	儒家	不详	注释
郑　�	不详	不详	明	道德经正解	不详	不详	注释
王世懋	江苏太仓	太常少卿	明	老子臆解	儒家	不详	注释
张邦奇	浙江鄞县	吏部尚书	明	释老子	儒家	不详	注释
危大有	安徽盱江	学者	明	道德真经集义十卷	道家	内而炼养外而修齐治平有拯俗意	集注
朱元璋	安徽濠洲	皇帝	明	御注道德真经上下卷	儒家	老子为万物之至根王者之上师	注释
无名氏	不详	道士	明	太上道德经解不分卷	道家	综合吕真人钟离权等人老子注	集注
杨元斌	江苏武林	学者	明	老子经通考上下卷	儒家	道为天理流行之道	注释
玉枢子	不详	不详	明	道德经疏义	不详	不详	注释
万　表	浙江鄞县	不详	明	道德经赘言一卷	不详	不详	注释
皇甫濂	江苏长洲	工部主事	明	道德经辑解三卷(佚)	儒家	不详	注释
田艺蘅	浙江钱塘	府学教授	明	老子指玄二卷(佚)	儒家	不详	注释
邵　弁	江苏太仓	学者	明	老子汇诠二卷(佚)	不详	不详	集注
钟继元	不详	不详	明	道德要览二卷(佚)	不详	不详	集注

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
黄　懋	河北元氏	嘉兴知府	明	校正老子道德经	儒家	不详	校正
曾如春	江苏抚州	学者	明	道德经解二卷(佚)	不详	不详	注释
叶向高	福建福清	吏部尚书	明	老子类函一卷	儒家	不详	不详
金邦柱	不详	不详	明	老子绎二卷	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	明	道德经筌解	不详	不详	注释
李先芳	湖北监利	学者	明	老子本义一卷(佚)	儒家	不详	注释
马自强	陕西同州	吏部尚书	明	太上道德经集解一卷	儒家	不详	集注
张时彻	浙江鄞县	进士	明	老子解一卷(佚)	儒家	不详	注释
吴伯与	安徽宣城	按察副史	明	道德经因然二卷(佚)	儒家	不详	注释
黄洪宪	浙江秀水	少詹事	明	老子解(佚)	儒家	不详	注释
陈嘉谟	江西庐陵	进士	明	老子疏述一卷(佚)	儒家	不详	注释
吴汝纪	不详	不详	明	老子疏略二卷	不详	不详	注释
汤宾尹	安徽宣城	国子祭酒	明	老子品粹	儒家	不详	注释
张正学	四川潼川	吏科给事	明	道德经测言	儒家	不详	注释
沈宗沛	不详	不详	明	道德附言二卷	不详	不详	注释
郭子章	江西泰和	兵部尚书	明	老子解二卷(佚)	儒家	不详	注释
李　登	江苏上元	新野县丞	明	老子约筌二卷(佚)	儒家	不详	注释
				篆文道德经二卷		不详	书法
诸万里	不详	不详	明	解老悟道编二卷	不详	不详	注释
龚锡爵	不详	不详	明	老子疏略四卷(佚)	不详	不详	注释

马应龙	山东安丘	礼部主事	明	道德经注解二卷(佚)	儒家	不详	注释
郑　圭	浙江钱塘	学者	明	老子解一卷(佚)	不详	不详	注释
黄文焕	福建永福	翰林编修	明	老子知常二卷	儒家	不详	注释
无名氏	不详	不详	明	道德经希言二卷	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	明	道德经旁注二卷	不详	不详	注释
归起先	江苏常熟	刑部主事	明	老子略(佚)	儒家	不详	注释
吴伯敬	不详	不详	明	老子台悬一卷	不详	不详	注释
朱孟尝	不详	不详	明	道德经说奥二卷	不详	不详	注释
无名氏	不详	不详	明	老子尺木会旨二卷	不详	不详	注释
杨宗业	山西虞都	不详	明	纯阳吕仙道德经注二卷	不详	校刊纯阳之注	校刊
汪定国	不详	不详	明	老子褒异	不详	不详	注释
刘贞远	不详	不详	明	道德经解二卷	不详	不详	注释
朱　升	安徽休宁	翰林学士	明	老子旁注(佚)	儒家	不详	注释
无名氏	不详	不详	明	道德真经解二卷	道家	道在杳冥周流六虚酬酢万变	注释
无名氏	不详	不详	明	道德真经次解二卷	道家	三教理一大道精微玄元妙旨难言	注释
黄省曾	江苏吴县	学者	明	老子玉略(佚)	不详	不详	注释
贺　沚	江西庐州	苏州同知	明	道德经集注(佚)	儒家	不详	集注
璩光岳	江西新城	吏部员外	明	老子解说(佚)	儒家	不详	注释
傅占衡	江西临川	学者	明	老子私笺(佚)	不详	不详	注释
吴德明	不详	不详	明	老子真诠一卷	不详	不详	注释
袁一虬	江苏吴县	浙江参政	明	老庄辑注(佚)	儒家	不详	集注
周士窦	不详	不详	明	道德经注疏(佚)	不详	不详	注释

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
袁崇友	不详	不详	明	老子注	不详	不详	注释
周如砥	山东即墨	礼部侍郎	明	道德经集义二卷	儒家	集明太祖唐玄宗等六十余家注	注释
王夫之	湖南衡阳	学者	清	老子衍一卷	儒家	老子有不公不祥不经之三失	注释
王　敔	湖南衡阳	贡生	清	老子衍增注	儒家	为王夫之之注进行增补	注释
爱新觉罗福临		皇帝	清	御注道德经二卷	儒家	老子是日用之理治心治国之道	注释
顾如华	湖北汉川	温处副使	清	道德经参补注释二卷	儒家	老子不专主无欲孔老学术不相背	注释
孙承泽	直隶北平	吏部侍郎	清	道德经参补注释二卷	儒家	对顾如华注本进行校订	校订
张尔岐	河北济阳	学者	清	老子说略二卷	儒家	有无相为体用玄玄之中万理备具	注释
马　骕	山东邹平	灵璧知县	清	老子道教一卷	儒家	记事杂录集注而无述义	编史
陈梦雷	福建闽县	翰林编修	清	老子纪事杂录二卷	儒家	杂录各家评论及各代事迹无述义	杂录
释德玉	重庆华岩	僧人	清	道德经顺珠二卷	佛家	道即日用所当行之常理	注释
傅　山	山西太原	中书舍人	清	读老子一卷	儒家	不以静为胜故能静必学成后可行	论说
宋常星	山　西	学者	清	道德经讲义二卷	道家	道为无极太极自然无为之实理	注释
花　尚	吉林沙陵	国子司业	清	道德经眼二卷	道家	老子为仙道大宗与孔子之道相通	注释
徐永佑	湖北汉阳	学者	清	道德经集注二卷	儒家	老子即柔弱退下有忧患之心	集注
郭乾洒	江苏山阳	学者	清	老子元翼二卷	儒家	重校焦闳老子翼	校刊
徐大椿	江苏吴江	医生	清	道德经注二卷	儒家	五千言皆非常道常道未尝不在书	注释
纪　昀	直隶河间	礼部尚书	清	老子道德经校订二卷	儒家	校订王弼注本(四库全书内)	校订
卢文弨	浙江余姚	侍读学士	清	老子音义考证一卷	儒家	考证《老子》音义	考订

黄文莲	上海	学者	清	道德经订注二卷	儒家	今本老子非原本乃后人附益而成	校注
毕　沅	江苏镇洋	湖广总督	清	老子道德经考异二卷	儒家	校勘考证老子异文	校证
姚　鼐	安徽桐城	刑部郎中	清	老子章义二卷	儒家	老子初意与孔子同而言辞过激	注释
郑　环	江苏武进	甘泉训导	清	老子本义二卷	儒家	以老注老以辟老子异端之说	注释
倪元坦	江苏华亭	贡生	清	道德经参注二卷	儒家	庄子为老子义疏无名有名为体用	注释
纪大奎	江西临川	合州知州	清	老子约说四卷	儒家	老子非异端乃要人守中存诚虚静	注释
任兆麟	江苏兴化	诸生	清	老子述记一卷	儒家	录老子道德经原文而无注解	录文
梁玉绳	浙江钱塘	贡生	清	老子志疑一卷	儒家	考证《史记》中有关老子之记载	考证
吴　鼐	江苏无锡	工部主事	清	老子解二卷	儒家	老子之道其妙有三曰反弱无	注释
			清	非老一卷		以孔子之道批评老子之不足	评论
			清	老子别录一卷		杂录历代有关老子之纪事	记事
汪　中	江苏江都	贡生	清	老子考异一卷	儒家	考证老子其人及时代	史考
王　昶	上海青浦	刑部侍郎	清	校老子一卷	儒家	以唐碑校正老子	校证
邓　暄	江西南城	学者	清	道德经辑注二卷	儒家	孔老并行不二道德经又含佛理	注释
江有诰	安徽歙县	贡生	清	老子韵读一卷	儒家	标明老子正文的韵读	注韵
严可均	浙江乌程	县教谕	清	老子唐本考异一卷	儒家	据龙兴观道德经考证老子异文	考证
洪颐煊	浙江临海	州判	清	读老子丛录一卷	儒家	考证老子道德经中的语词之义	考据
清阳子	不详	道士	清	道德经述义经问二卷	道家	老子之言为修身之要性命之宗	注释
王念孙	江苏高邮	永定河道	清	老子杂志一卷	儒家	考证《老子》字词义训	考证
李涵虚	不详	道士	清	道德经注释一卷	道家	道可道又不可道可治身又可治世	注释
魏　源	湖南邵阳	知州	清	老子本义二卷	儒家	老子为救世之书欲复太古之治	论注
梁章钜	福建长乐	江苏巡抚	清	老子随笔一卷	儒家	论老子为暴秦及其亡之阶	论说

续表

姓名	籍贯	身分	朝代	书目	流派	主旨	方式
宋翔凤	江苏长洲	新宁知县	清	老子章义一卷	儒家	老子为南面之道孔子与之同	注释
吴　云	浙江归安	候补道	清	道德经幢残石校记一卷	儒家	校《老子》各本异文	校订
徐　鼒	江苏六合	福宁知府	清	老子杂释一卷	儒家	训释《老子》三则语词	训释
陈　澧	广东番禺	河源训导	清	老子注一卷	儒家	道先天地万古不变万变不穷	训释
俞　樾	浙江德清	河南学政	清	老子平议一卷	儒家	考证《老子》字词之义	考证
高延第	江苏山阳	翰林待诏	清	老子证义二卷	儒家	老子欲人凿雕为朴以反太古之纯	注释
陶鸿庆	江苏盐城	举人	清	读老子札记一卷	儒家	考证《老子》字词之义	考证
德园子	不详	不详	清	道德经证二卷	佛家	倡三教同源论玄空合一道即性命	注释
魏锡曾	江苏仁和	漳州盐使	清	校老子一卷	儒家	以唐易州龙兴观碑校《老子》	校勘
陆心源	浙江归安	盐运使	清	道德真经指归校补三卷	儒家	以胡震亨本校钱叔宝等本	校勘
易顺鼎	湖南龙阳	举人	清	读老杂记二卷	儒家	考证训释《老子》文字之义	训释
吴汝纶	安徽桐城	内阁中书	清	点勘老子读本二卷	儒家	点校《老子》文字间有训义	校点
郭　阶	湖北蕲水	学者	清	老子识小一卷	儒家	道玄即太极无极	简注
李宝洤	江苏武进	学者	清	老子文粹一卷	不详	录《老子》原文而无注	录文
杨文会	安徽石埭	佛学会长	清	道德经发隐一卷	佛家	以佛释老以老教民则民风可变	注释
严　复	福建侯官	北洋学堂总办	清	老子道德经评点二卷	儒家	以西学释老子谓黄老为民主之治	注评
孙诒让	浙江瑞安	举人	清	老子札迻一卷	儒家	考证《老子》语词之义	训释
文廷式	江西萍乡	侍读学士	清	老子枝语一卷	儒家	考证《老子》语词之义	训释
于　鬯	江苏南汇	学者	清	老子校书一卷	儒家	考证《老子》文字义训	考证
滕云山	不详	浮山道人	清	道德经浅解一卷	道家	老子学说政教并行由入世而出世	注释

董汉策	浙江乌程	道员	清	老子道德经注二卷	儒家	不详	注释
无名氏	江苏昆山	不详	清	道德经浅释二卷	不详	不详	注释
广　灵	不详	道士	清	道德经浅注上下卷	道家	校刊孚佑帝君之注	校刊
刘　沅	四川双流	学者	清	纯阳子道德经解一卷	道家	校刊纯阳子注	校刊
鲁　史	四川云门	学者	清	纯阳帝君道德经解二卷	道家	纯阳释义鲁史纂述	注释
王恕存	河北乐亭	儒生	清	重刊纯阳衍义道德经注	道家	道为无极之理为一气浑然之理	注释
唐鸿学	四川成都	不详	清	校刊严君平道德经指归	道家	校刊严君平指归及谷神子注	校刊
仇兆鳌	浙江鄞县	吏部侍郎	清	道德经要义十二章	儒家	不详	注释
邵嗣尧	山西猗氏	江南学政	清	道德经略解二卷	儒家	不详	注释
姜中贞	不详	不详	清	道德经注一卷	不详	不详	注释
唐　琯	不详	不详	清	老子注二卷	不详	不详	注释
胡与高	安徽黟县	举人	清	道德经编注二卷	儒家	老子与六经相发明与儒不违	注释
吴震生	浙江仁和	刑部主事	清	老子附证一卷	儒家	不详	注释
汪　缙	江苏吴县	贡生	清	读道德经私记二卷	儒家	以《易》解老子与王弼意合	注释
黄元御	山东昌邑	医生	清	道德经悬解二卷	道家	以养生家言释老子于原文多改动	注释
董得宁	不详	不详	清	道德经本义四卷	不详	不详	注释
汪光绪	不详	不详	清	道德经纂注又注五卷	不详	不详	注释
刘一明	不详	不详	清	道德经会义要义五卷	不详	不详	注释
王定柱	不详	不详	清	道德经臆注二卷	不详	不详	注释
朱敦毅	不详	不详	清	老子道德经参互二卷	不详	不详	注释
王念修	不详	不详	清	老子袭常编二卷	不详	不详	注释
童驹翼	不详	不详	清	道德经五十四则	不详	不详	考证

姓名	籍贯	身分	朝代	书　目	流派	主　旨	方式
金道果	不详	不详	清	道德宝章翼二卷	不详	不详	注释
陈昌济	不详	不详	清	老子正误二卷	不详	不详	考证
王绍兰	浙江萧山	学者	清	老子急就章一卷	不详	不详	不详
王履昌	不详	不详	清	老子三尘一卷	不详	不详	不详
未　斋	不详	不详	清	老子新解	不详	不详	注释
王时行	不详	不详	清	老子河上公注二卷	不详	不详	不详
方东树	安徽桐城	诸生	清	老子章义二卷	不详	不详	注释
朱骏声	江苏吴县	国子博士	清	老子简端记	儒家	不详	考证
丁　杰	浙江归安	府学教授	清	道德经直解二卷	儒家	不详	注释
陈三立	江西义宁	吏部主事	清	道德经陈氏注一卷	儒家	不详	注释
易佩坤	湖南龙阳	布政使	清	老子解二卷	儒家	老子与申韩相反浑全仁义于道德	注释
陶邵学	不详	不详	清	校老子一卷	儒家	考证《老子》文字音义	校订
戴祖启	安徽休宁	国子学正	清	老子新解	儒家	不详	注释
张　煦	甘肃灵州	巡抚	清	老子考异录一卷	儒家	不详	考证
李慈铭	浙江会稽	监察御史	清	订老子一卷	儒家	考证老子文字义训	考证
谭　献	江苏仁和	知县	清	读老子一卷	儒家	考证《老子》文字音训	考证
潘静观	不详	不详	清	道德经妙门约	不详	不详	不详
牟　庭	山东即墨	贡生	清	道德经释文	儒家	不详	校证
王闿运	湖南湘潭	翰林院检讨	清	老子注二卷	儒家	老子勤勤忧世欲庸主有善政也	注释
李　鑫	不详	不详	清	读老浅疏二卷	道家	老子使人思以悟道明性命之理	注释
吴世尚	不详	不详	清	老子宗旨四卷	不详	不详	注释

余的在老学研究史上并未受到足够注意。

其三，明清时期的老学研究及其著作，在当时的学术领域和思想领域，都未能产生多大影响。明代是王阳明的心学大行之世，而清代则是考据学盛行之期。这两种思想或学术风气，对于老子思想都不太重视，因为老子思想不能对其提供有用的内容。因此明清时期的老学研究成果，从本质上讲只是研究者个人思索性质的产品，不能对当时的社会及文化发生重大影响。在整个中国封建社会时期，由于儒家思想的正统地位，老子思想总是处于异端的尴尬境地，它起的作用不过是儒家思想的补充而已。明清时期的老学研究当然也不可能例外。由于中国封建社会到明清时期已到它的生命之流的晚期，在思想上也不可能再出现什么新颖的东西，其学术及思想，无论是形式还是内容，都不过是在重复旧有的东西，充其量只能在形式上更加精致一些而已，这就是清代考据学为整个老学研究史所描绘的最后一笔。等到西方以坚船利炮打开中国封闭的大门之后，西方的思想和文化就传到了中国，这时才有新的东西渗入到旧有老学研究之中来，构成现代意义上的老学研究，而与旧有老学研究形成质的差异。

二、儒道佛三派对《老子》的研究

中国古代思想史上有一个十分有趣的现象，即儒道佛三家虽然各成思想体系，但并不严格区分此疆彼界，三方的思想家往往交叉研究他方的著作，并能把三家的思想相互打通融会，相互吸取营养。在老学研究中，这也是一个普遍现象。

明清两代的老学研究者，据目前的资料看，大约有二百多家，其中比较著名的有薛蕙、德清、王道、李贽、焦闳、王一清、张位、陆长庚、王夫之、魏源、姚鼐、李涵虚、宋翔凤、杨文会等人。这些人中，薛蕙、焦闳、李贽、王夫之、魏源、宋翔凤等可

以说是儒家的代表，王一清、陆长庚、李涵虚是道家的代表，而德清、杨文会则是佛家的代表。本书对薛蕙、王一清、王夫之、魏源等人的老学思想做了专节分析，因篇幅所限，未能对其他人的老学思想进行分析。在对薛蕙、王夫之、王一清、魏源等人老学思想的分析中，已经大体领略了儒道二家研究特点，这里以德清为代表，对明清时期佛家的老学研究做一典型分析。

德清是明代晚期的著名佛教大师，又名憨山。他致力于提倡念佛，主张禅宗、华严宗和净土宗三家调和，并用佛教思想解释儒家和道家的著作，其著作汇编为《憨山大师梦游全集》，其中对老子的研究成果即为《道德经解》。

德清主张直接用庄子的论述解释老子的思想，因为他认为《老》、《庄》的思想完全相同，他说：

> 予少喜读《老》、《庄》，苦不解义。……及熟玩庄语则于老恍有得焉。……以老文简古而旨幽玄，则庄实为之注疏。①

德清认为老子的思想主旨就是无为，而要达到无为的境地，其途径则是以“性命为真修”②。不仅可用来对个人的性命进行修养，而且能够用之于天下：

> 老以无用为大用，苟以之经世，则化理治平，如指诸掌。……所谓真以治身，绪余以为天下国家，信非诬矣。③

他是佛家中人，故特别强调用佛家思想来理解老子思想，认为只能用佛家思想才能真正说明老子思想的原意。他说：

> 老氏所宗以虚无自然为妙道，此即《楞严》所谓分别都无，非色非空，拘舍离等，昧为冥谛者是已。此正所云“八识空昧”之体也。以其此识最极幽深，微妙难测，非佛不足

①②③《注道德经序》。

以尽之。①

如果不能用佛家思想理解老子思想，就：

不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉、诸天外道、魔王及魔眷属。②

要用佛家思想理解老子思想，最关键的是要懂得两种根本，一是“无始生死根本”，一是“无始涅般元清静体”。③

他又用佛家思想说明老子思想中的道，他说：

此言识精元明，即老子之妙道也。④

他认为无论老子的妙道还是佛家的识精元明，都是世界万物的本体。他形容这种本体时说：

杳杳冥冥，其中有精，其精甚真。由其此体至虚至大，故非色以能生诸缘，故非空不知天地万物皆从此识变现，乃谓之自然。由不思议熏，不思议变，故谓之妙。至精不杂，故谓之真。天地坏而此体不坏，人身灭而此性常存，故谓之常。万物变化皆出于此，故谓之天地之根，众妙之门。⑤

既然运用佛家思想能够简洁地把握老子思想的基本要义，所以他主张为真正弄懂《老子》一书，要时时记住这里所说的意思，作为研究《老子》一书的基本要领。他说：

凡遇书中所称真常玄妙虚无大道等语，皆以此印证之，则自有归趣，不然则茫茫若捕风捉影矣。⑥

由德清的老学研究可以看出，佛家人士研究老子思想时，往往是把老子思想与佛教思想贯通起来，而在这种贯通之中，又不会忘记把佛教思想摆到主导地位上来。这当然是佛家人士的立场所致，但也说明一个问题，即中国儒道佛三家在研究别家思想著作时，虽然以融会贯通的精神进行研究，但各自立场则是不会因

①②③④⑤⑥《道德经解·发明宗旨》。

此而丧失的。大家都是以我为主，力图用自家的思想体系改造别家的思想，或者借用别家的思想来论证或说明自家的思想。这种既融和又对立的情形，正是儒道佛三家相互关系的实况。在明清的老学研究中，三家的关系依然如此。

不过从宏观上看，老子虽是道家思想的祖师爷，也受到佛家人士的喜爱，但研究老子最多的还是儒家人士，其次才是道家人士，佛家中研究老子者就少得多。这只说明一个问题，即在中国占主导地位的还是儒家思想，它是历代封建统治者尊奉的正统，故天下为儒家者比为道家者、佛家者就多得多。人数既多，当然研究成果就多，所以《老子》虽是道家的经典，而在研究者队伍中占主导地位的仍是儒家人士。

三、统治者对老学的新解释

在整个老学研究史上，身为帝王而为《老子》作注者，只有四人，即唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖。作为封建统治者，儒家思想才是他们最应重视的思想，为什么却为非正统的老子思想进行解释？这无非是要对本非正统的思想进行一番改造，以使这种异端思想也能为其所用。值得注意的是，在四位为《老子》作注的帝王中间，明清时期就占了二位，这说明封建统治者似乎越来越老练成熟，此种现象，确实值得注意和研究。以下仅对清世祖的《老子》之解释，做一简单分析，以此为代表，举一反三。

清世祖即顺治皇帝，他对老子《道德经》的注释称为《御注道德经》。凡皇帝所为则皆称御，这也是中国封建社会的惯例。顺治在序言中点明了他为《老子》作注的原因。他说：

> 自河上公之后，注者甚众，或以为修炼，或以为权谋，斯皆以小智窥测圣人，失其意矣。开元、洪武之注，虽各有发明，亦未彰全旨。朕以圣言玄远，末学多歧，苟不折以理衷，

恐益滋讹误。用是博参众说，芟繁去支，厘为一注。

可以看出，在顺治皇帝眼中，除了唐玄宗和明太祖的《老子注》外，其他人的《老子注》都是“以小智窥测圣人”，因此必然都会失去《老子》的原意。而唐玄宗和明太祖的注释，也未能彰明老子思想的全旨。若不拿出一个正确的注解来，对于老子思想的误解可能会日益滋蔓。于是他便参考众说，厘为这部御注，以正视听。

既然顺治皇帝说历代注家对老子的解释都是以小智窥测圣人而产生错误，那么老子思想的真正宗旨又是什么呢？顺治皇帝对此也有明确说明：

老子之书，原非虚无寂灭之说，权谋术数之谈，是注也，于日用常行之理，治心治国之道，或亦不相径庭也。①

老子思想的主旨不是虚无寂灭之说，也不是权谋术数之意，而是有关日用常行之理和治心治国之道。此即顺治所说：

切于身心，明于伦物，世固鲜能知之也。②

这正是顺治所说的“人能清静无为，则忠孝油然而生，礼乐合同而化”③，就是要用老子思想引导人们自我修养，通过日用常行而切于身心的修养来达到明于伦物、忠孝萌生、同化于礼乐的境地，这也就是他所说的治心治国之道了。顺治皇帝之所以对老子思想作这番解释，当然是出于封建统治者的立场，从而达到顺利治国的目的。唐玄宗和明太祖的《老子注》，在顺治看来似乎还未能在这一点上说透彻，所以顺治说他们的注未能彰明老子思想的全旨。作为封建社会的最高统治者来说，研究任何一种思想或著作，都会紧紧围绕巩固统治这一基本点来展开论证和说明，这也是他们的本性所决定的。

在顺治的御注之正文中间，对这一思想作出了更加详细的阐

---

①②③ 清世祖：《御注道德经序》。

发。他说：

> 《老子》五千言，上可以通于妙，下可以通于徼，以之求道则道得，以之治国则国治，以之修身则身安。其言常通于此三者。[1]

这是说老子所留给后人的《道德经》五千言，其中心思想不过求道、治国、修身三者而已。求道，是说如何认识大道的问题，认识大道之后，则要运用它，而运用又无非是两方面：治国和修身，即用老子的道引导人们去修身治心，而同时又用老子之道来教育统治者如何进行治国。

顺治研究了老子之道后，也认为老子之道可以助成皇帝治理天下。他说：

> 故圣人执此道而天下自然归之，归之而莫受其伤，则天下皆安其平泰矣。[2]

清王朝是通过武力征服中国的，在这征服过程中，要想天下之人不受伤是不可能的，但在大局已定的情况下，就可以不光靠武力解决问题，以求得天下的平泰，这对一个明智的统治者来说，应当是非常显明的道理。而《老子》一书中就正好说明了这种道理，所以顺治相信老子之道是有助于清王朝进行统治的思想体系。另外，还要注意一点，这就是所谓的“圣人执此道而天下自然归之”，表明他自信清王朝替代明王朝乃是由于清王朝是圣人执道，所以天下才来归服的。这种想法，无疑又为顺治身为满族人而来统治汉族的国家提供了信心。

通观顺治的《老子》注释，可知作为封建帝王对老子思想进行研究时，会不自觉地从其特殊的地位出发进行思考。封建帝王最为关心的问题，莫过于如何使天下长治久安，这是历代封建帝

---

①② 清世祖：《御注道德经》第二章、三十五章。

王的共同心理。明太祖和清世祖，都是封建王朝的开创者，还能保持比较清醒的头脑，认真研究传统的思想文化，来为如何保持天下而思考。这也只是开创者的习气而已，其后的统治者必不能如此警觉。老子其人在几千年之前，就为统治者提出了如何保持天下的良方，但在中国历史上又有几个封建帝王能够真正运用老子之道来进行统治呢？

第三节　薛蕙的老子研究

薛蕙，字君采，号大宁居士，人称西原先生，亳州人，生活于明弘治至嘉靖年间。明代中晚期，心学盛行，与此同时，三教合流的思潮十分强盛，道家思想也得到了社会的普遍承认。在这种形势下，薛蕙写出了《老子集解》一书，明显带有为道家思想争正统的意识。他在书中，主要阐述了《老子》乃性命之说、道者修身兼及天下、性道统一说等思想，并且广泛批评了前人对于老子思想的研究与见解。其书内容比较丰富，限于篇幅，本节仅能对若干方面进行分析论述。

一、《老子》乃性命之说

薛蕙认为老子的思想主旨为性命之说，声称老子思想与儒家思想并无不同，他在《老子集解》的序中说：

周之衰，先圣之道未绝，贤人君子犹有为性命之学者。

老子即是“为性命之学者”中的一个，但人们却误解了老子的思想：

天下知尊老子，而老子之言世犹莫能知也。况至后世，道术数传数变，学者舍本趣末，毁所不见，且诋訾老子为异端，

则其笔之于书者，天下益莫能知矣。①

一些人愿意学习研究老子的思想，但也未能真正得其本意：

间有高明好古之士，淡泊学道之徒，为能有味于其言，然非研精覃思，亦安能自知其性，以真知老子之言哉！②

薛蕙先研究神仙长生之术，后又研究儒家的学说，发现老子思想与儒家思想都是性命之学：

始予早岁嗜神仙长生之术，凡神仙家之说，无不观也。晚读《老子》而好之，当是时，予方蕲向圣人之道，致思性命之理，盖久之而若有得，考诸老子无异也。乃知昔之所嗜者，第方士之小术，而非性命之学也。复知老子之道惟导人反其天性，而非异端之流也。③

他通过对比，发现孔子圣人与老子所倡导的学问，都是“致思性命之理”，目的都是要“导人反其天性”，在这一点上说来，老子之学根本就不应该称为异端。他又进一步说明，所谓的性命就是道：

夫性命者，道也，天下之一本也，生民同得之，非异物也。圣人同传之，非异术也。迷其所同得，故异见。失其所同传，故异说。是则同乎此者谓之同，异乎此者谓之异，予见后人之异矣，未见老子之异也。④

道对于天下的生民来说，都是唯一的本体，它不因为研究者的不同而有所不同，孔子老子都是圣人，他们所传的学术从根本上讲没有什么不同。老子之学之所以视为异端，人们对于孔子和老子的学说之所以有了异见和异说，只是因为有所迷失而致。薛蕙说他只看到了后之学者的异见，而看不出孔子老子之间存在什么差别。他这样强调老子不异于孔子，正是要为老子学说争得一个合

①②③④《老子集解序》。

法地位，但终究还是要借助孔子的圣人地位来立说，要把老子思想同一到孔子及儒家的学说中去。这也许是因为孔子及儒家自古以来就有着不可动摇的正统地位之缘故。

薛蕙认为，不仅对老子思想学说没有研究的人把老子视为儒家思想的异端，就连研究老子思想学说的人也在《老子》的注释中出现了许多误解，这就更加重了世人对老子思想的误解，由这种全社会性的误解出发，最终便造成了老子是孔子儒家学说之异端的普遍印象。所以他特别批评注释《老子》之学者们的误解：

> 《老子》之书，学者恒病其难读，盖其辞约，其道大，所谓测之而益深，穷之而益远者也。古注之亡者，其善否则不可知，今之传于世者，未有明老子之意者也。①

既然一直存有误解，所以他有必要明确说出老子是与儒家思想相同的性命之学：

> 今夫《老子》之书，盖皆性命之说，多出于上古圣人之遗言。②

老子的学说不但是与孔子学说相同的性命之学，而且来源也都是“出于上古圣人之遗言”。这样评价，就不仅是把老子学说摆到与儒家学说平起平坐的地位上，其目的则是要把老子学说推崇为中国最具权威性的传统文化之精华的正宗继承者。老子思想学说既然具有如此的价值和地位，人们怎么能够对它歧视甚至藐视呢?所以薛蕙不但反对把老子学说视为不合乎儒家学说的异端之学，而且也反对把老子学说视为养生之术：

> 后世直以道家为养生耳，皆予所未喻也。予又窃怪夫方士之言养生者，往往穿凿于性命之外，不知长生之道不越乎养性。世儒率言知性知天，而斥小养生，不知养其性者即同

---

①② 《老子集解序》。

乎天道而不亡。此其不闻性命之实，不合圣人之道者邪?①

他认为，长生养生之术本来就是修养性命之学的内在部分之一，世间的儒生们也不能真正懂得性命之学的真谛而把养生之术与性命之学对立起来，这与那些不明老子思想真谛的人们把老子学说视为异端一样，都是不合乎圣人之道的误解，都是不知性命之学的必然后果。

由此得出了一个结论：古代的君子所要学习研究的不外乎性命之理，除此之外，他们就不再关心，不再研究了。

> 古之君子，其学以求性命之理，性命之外，无所用心。所谓为无为而学无学也。②

这种只关心人之性命的学术倾向，薛蕙认为就是中国古代传统文化的基本特征，也正是老子所说的"为无为"和"绝学"之学。但是这种古老的传统到孔子老子之后就处于失传的境地，并由于学者们的不能意识而使后代学术出现了许多弊病：

> 及其失也，化而为世俗之学，文灭质，博溺心，其实无益，而反增其忧。夫学者贵以养性，而养性莫若无累。今世俗之学，务外以累其性情，岂非饮药以加病乎?③

这种文化传统的失传所造成的最大弊病，就在于它从孔子老子的性命之学蜕变为"世俗之学"，对人造成"文灭质，博溺心"的危害。而恢复人的"质"与"心"则正是孔子老子性命之学所追求的目标。后之学者求"文"求"博"，便泯灭了人的本来纯朴真实的"质"和"心"。这种学术对于人来说，不但"无益"，反而有害，它使求学者陷入表面的虚文和无谓的广博中，这对人来说是一种沉重的负担，故由此而增多了毫无意义的"忧"。这种忧虑，

---

① 《老子集解序》。

②③ 《老子集解》二十章。

对于人的“质”和“心”来说，无疑又起了与性命之学所要追求的目标正好相反的作用，也就是薛蕙所说的“累其性情”。一个“累”字，绝妙地说明了这种反“质”反“心”之学术的破坏作用。耗费毕生的精力来从事这种学术，用薛蕙的话说，就是“饮药以加病”，不仅不能对人的“质”与“心”有任何好处，反而会带来无穷的害处。按照这个逻辑继续推理，薛蕙就得出了推崇老子性命之学的必然结论。他说：

绝而不为，可以无忧矣。①

就是要人对于上述那种“世俗之学”根本拒绝而不从事之，摆脱它对人性的“累”，消除它给人心带来的“忧”。接着他又引用了《庄子》和《淮南子》的话来加强这一论点：

《庄子》曰：“缮性于俗，学以求复其初，滑欲于俗，思以求致其明，谓之蔽蒙之民。”《淮南子》曰：“圣人之学也，将以反性于初，而游心于虚也。俗世之学则不然，擢德攓性，内愁五藏，外劳耳目，暴智越行，以招号声名于世，此我所羞而不为也。”又曰：“精神已越于外，而事复反之，是失之于本而求之于末也。蔽其玄光，而求知于耳目，是释其昭昭而道其冥冥也。”②

“缮性于俗”和“滑欲于俗”，都是“世俗之学”所造成的结果，从事这样的学术活动，当然不能“求复其初”和“求致其明”，这种人只能称之为“蔽蒙之民”。“求复其初”、“求致其明”，则是性命之学的目的。“世俗之学”使人混同于世俗，形成达到性命之学目的的障碍，可见世俗之学与性命之学之间，存在着根本的对立。性命之学，就是圣人之学，所谓“反性于初”，“游心于虚”，都是性命之学的内在要求。薛蕙所说的世俗之学，在《淮南子》那里称

①② 《老子集解》二十章。

作“俗世之学”，其造成的恶劣后果都是一样的。对于这一现象，庄子和《淮南子》都与老子有着同样的认识，他们都主张反初复性的学术，而不想从事造成“内愁”、“外劳”、“释其昭昭而道其冥冥”的“俗世之学”，不想成为“缮性于俗”、“滑性于俗”的“蔽蒙之民”。薛蕙强调老子之学的这种性质，是要纠正世人对于老子思想学说的偏见，为之争一高尚地位。

老子之学不但有着如此高尚的内在本质，而且还有其他的重要作用。薛蕙认为为了弄明白儒家的圣人之道，必须借助于老子的思想：

> 传曰：“礼失求之野”，圣人之道不明于世久矣，学者求道而未得，比老子于野而求之，何不可者？况老子古之史官，孔子之所严事，岂野人之比而已乎！①

孔子的圣人之道是儒家的学说，但这种学说在世上也是很久“不明”了，因此薛蕙借用孔子的话说“礼失求之野”，来向老子学说中寻求帮助。也就是说，借用老子的学说以恢复孔子的性命之学，使之大明于世。之所以能这样做，其基本原因在于孔子老子的思想学说都是“出于上古圣人之遗言”，二者的根据是一致的。这样看来，老子学说的作用就是应该值得重视的了。

二、性命与生死

老子的学说是性命之学，与孔子的思想学说不异，这已经由薛蕙论证清楚了，那么这种性命之学的基本内容又是什么呢？薛蕙认为这就是关于生与死的思想。他说：

> 生死者，相对之物也，有生则有死矣，故人一出于生，则即入于死。古人有言：凡人惟欲断死，不知断生。亦犹老子

---

① 《老子集解序》。

之言是也。此性命精微之理，学者宜致思焉。①

《老子》五十章讲生与死的问题，薛蕙认为这就是老子性命之学中的精微之理，学习老子著作的人们应该对此加以注意。老子关于生死的精微之理，薛蕙认为包含着如下内容：

> 此世俗之中贪生而不知道者也。人之贪生者，本欲适生，然辄适于死地者，是何趣福而反得祸也。盖以其自私自利过于求生其生，而不知更近于死也。列子有曰："生非贵之所能存，身非爱之所能厚"，亦此谓也。夫悠悠生死之徒，既汩没于变化之域而有意于久生者，亦终莫逃于死地。所以然者，由未闻出生入死之说耳。②

薛蕙认为人们之所以对此执迷不悟，关键还是"未闻出生入死之说耳"。所谓"出生入死之说"，也就是老子所阐明的性命之学，是这种学说的核心所在。薛蕙把生死问题作为老子性命之说的核心，这显然是受了佛教思想的影响。佛教就是把生死问题当做说教的基础，由这个问题而展开其复杂繁琐的理论，劝说人们脱离尘世，以求对于生死问题的超脱。

薛蕙特别注意阐发老子思想中有关生死问题的内容。他首先提出，生死虽然对于人类来说是无情的客观规律，但人们仍然还有一隙可乘之机，以求对于生死问题产生一线希望。

> 上言生之徒十有三，死之徒十有三，人之生动之死地者亦十有三，是十分之中总为九矣，九之外有一，则善摄生者是也。无死地者，由无生也，由无生斯无死地矣。由无死地，斯物莫之能伤矣。③

这是把生死问题完全化解掉的办法，无生无死，也就不会再为生死问题而伤心烦恼了。

①②③《老子集解》五十章。

其次，薛蕙又说明了为什么要把生的问题置之于无，以及如何才能置之于无的方法。他说：

生本自然，惟委之以无为可也。益生者以人而助天，是为妖孽而祸其生矣。气本冲和，惟守之以柔弱可也。①

生是自然现象，不是由人力所能使之产生或延长的东西，所以完全可以把它“委之以无”。是把它委之以无，还是把它置于超过一切的重要地位，这完全看人自身的态度，也就是说由个人的一念之差所决定。求长生者是想增益生命的长度，这叫做益生，是用人力来助天，实际上是想用人力改变天之自然之力。这当然是不合乎自然规律的，所以只会造成“为妖孽而祸其生矣”的后果。也就是说，想去益生反而遭到妖祸缠身。既然如此，为什么不以“委之以无”的态度去寻求无我无生的心境而获得至人的情趣呢？如何才能把生委之于无呢？这并不困难，只要“守之以柔弱”就行了。老子所谓的“柔弱”，就是谦退无为的意思。不去追求世俗的功名利禄，不把世上的荣华富贵看得那么重要，以“柔弱”的态度去对待人生，也就能够把生的味道看得淡泊了，也就能够做到委生于无而达到无我无生之境地了。而要守之以柔弱，其关键则是把内在冲和之气恢复原状，不让这股冲和之气受到外来事物如功名利禄的影响或干扰而变得烦躁起来。这种冲和之气本来就存在于人的身心内部，不用外求就可得到，所以恢复它的本来状态，以求无我无生的境地并不困难。所谓求仁得仁，道岂远乎哉？此之谓也。

然而人很难做到无我无生，即便对外物也要求索不已，表现出贪婪之欲，这是妨碍他们达到无我无生之境地的最大阻障。薛蕙对此有严厉批评：

---

① 《老子集解》五十五章。

夫难得之货，非性命也，固外物也。众人贪其所无用而敝精神以求之，贱己贵物，惑之甚矣。圣人但贵无欲而不贵彼也，万物各有自然之理，众人不因其真而妄加作为以害之，背醇朴而事智巧，舍易简而之繁难，斯已过矣。圣人务反众人之所过，惟辅相万物之自然，而不敢有所作为也。①

这是说追求外物不是人类性命之中的应有之义。物与人性本不是统一的东西，而追逐外物就从根本上违背了人的本性，不符合自然之理。自然就是让所有的东西各自按照自己的本来之性自然而然地生灭变化，不能由他物来干涉或参与。人的本性有其自己的规律，物也同样，二者之间没有必然的联系，故不能舍自己的本性而去追逐外物。所谓圣人就是明白了这些道理的人，他与众多的世人不同，他所做的事只是“辅相万物之自然，而不敢有所作为也”。要做到这一点，就必须首先在自己内心之中达到无欲的境界。无欲就是对于外物没有求取获得的欲望，而只对自己的本来之性命关心。这种性命也不是世人所谓的生命，而是与大道合一的人性及其活动。凡是有所作为，都是与大道相反的举动，是不自然的行为，是破坏无我无生的因素，所以必须自觉而坚决地停止下来。薛蕙说：

生本有定分，众人不知命，故厌之。惟圣人自知其生，顺受天命，不自炫鬻而有慕外之心。②

要真正认识老子的性命之学，就要对于生死问题给予彻底解决。而解决了生死问题之后，才能为深入老子的性命之学打开进路，甚至可以说，解决了生死问题，也就从根本上把握了老子的性命之学。因为凭借对于生死问题的认识，人们就能解决诸如无我无欲、

① 《老子集解》六十四章。

② 《老子集解》七十二章。

不循外物、自然清静等等问题，从而基本上解决了人所能遇到的种种烦恼，进入一个比较自由的境地。

三、道者修身兼及天下

人对大道有了透彻了解之后，就可以成为圣人至人，这种人又被称为道者。人为什么学习研究性命之学以求得对于大道的认识？在学道求道成功之后又应该做些什么？这对于阐扬老子思想及其性命之学，都有着现实的意义。不说清楚，人们是不会承认老子思想及其性命之学的价值的。薛蕙对此也充分加以考虑，并提出了道者修身兼及天下的论点，其《老子集解序》中所说："道者修之身以及天下，天下之事无不统也"，就是这一论点的鲜明表述。

薛蕙所谓道者修身兼及天下的思想，可略分出三大层次，第一是说道兼及天下的内在根据问题，第二则说道者兼及天下的方法及其原则，第三是说道者兼天下的效用问题。以下分述之。

薛蕙认为得道的圣人求道得道，目的不仅为自己，同时也是为了天下之人：

> 圣人之为此不惟躬自厚而已，亦将以至仁至诚之道而感化天下也。①

可知圣人的修行不只是为了自己，而且要用他的所得之道用来感化天下，这就是兼及天下的意思。得道之人即为圣人，薛蕙对于这种圣人也用儒家内圣外王的思想加以阐释：

> 内而圣，外而王，天下之事皆其度内耳。②

内圣是个人修身的问题，外王则是用其道于天下的问题，由自己

① 《老子集解》四十九章。
② 《老子集解》四十八章。

的修身而至于兼及天下，这是一个合乎逻辑的延伸，也是一个具有现实意义的命题。内圣外王，此二者是一致的。从内圣而至于外王，就把全天下的事都置于自己的度内了，这是薛蕙赋予老子思想的一个新的含意。老子自己并没有明确说出内圣外王的目标，但在老子的诸多论述中却有着不少与此类似的内容。所以，薛蕙做出此种论断并不令人意外。而且，他也确实为此做了说明：

帝王之功，圣人之余事也。……此章之言，盖庄子所称内圣外王之道也。……虚静之学成，则帝王之道备于己，非虚静之外别有余事也。……兹老庄道术之大端也。①

他分析道者之所以能够兼及天下的根据，首先在于道为万物的本体，无论对哪一个人、对什么地方什么时候的人，运用这种本体性的道以治理之，都是唯一有效的途径。薛蕙关于这一方面的论述不少，如下列几段最为典型：

天下同归而殊途，一致而百虑，天下之情不异吾之情也，天地之道不异吾之道也，故不出户而可以知天下，不窥牖可以见天道。知一操约，无不通也。②

天下无二道也，圣人知天下，以此道知之尔。③

众人之理，即一人之理也，故以吾之身可以观众人之身。有道于此，吾修之身而其德乃真，譬之他人，夫岂异乎？④

玄同者，大同于物，深不可测也。⑤

万物自生至成，莫不本于道德，是以同尊之贵之，盖其本性在此故也。⑥

---

① 《老子集解》十六章。
② 《老子集解》四十七章。
③④ 《老子集解》五十四章。
⑤ 《老子集解》五十六章。
⑥ 《老子集解》五十一章。

> 道无匹偶于天下，独立于万物之表，而未尝改易，上际于天，下蟠于地，遍行于六合之间，而无所危殆。夫义小不能兼济，德博而后远施，道之神妙若是，故能均养万物，而可为天下母也。①

综合上述说法，可以看出如下几层意思。第一，得道之人所得之道正是唯一的本体之道，如所谓"天下无二道"，"道无匹偶于天下，独立于万物之表"，就是这个意思。第二，这个本体之道，乃是万物的根本，对于万物都发挥同样的作用。换言之，天下万物（当然包括所有的人类）都受这个本体之道的制约支配和主宰。如所谓万物"莫不本于道德"，道"能均养万物，而可为天下母"，即是说的这层意思。因此，第三，要认识万物并治理它们，只要抓住这个根本就行了。换句话说，得道圣人只要自己弄通了关于本体之道的精义，就可以以己度天下，推而广之，无所不通。如所谓"知一操约"，"玄同者，大同于物"，"不出户而可以知天下"，"圣人知天下，以此道知之尔"，"以吾之身可以观众人之身"，"德博而后远施"，就是这个意思。

其次，圣人要兼及天下，并不是出于一种世俗性的仁德爱护之心。薛蕙对此说明道：

> 天地之德，大公而无所私亲，其于万物，任其自生自化，天地何容心焉？圣人之于百姓，亦如是耳。大仁不仁，此之谓也。②

他是基于一种无私的心境来兼及天下的，这是一种超乎世俗之仁的大公大仁，因此他对所有的人与物都一视同仁：

> 惟圣人者其心无私，其教无类，凡天下之人物，圣人常

---

① 《老子集解》二十五章。

② 《老子集解》五章。

善救之，故未尝有一人一物为圣人所弃而不救者也。①

圣人兼及天下以救众人有时是通过自己的模范作用，让人们仿效之而后获得的效果：

> 善人者，非独善而已，固人之仪表也，不善人能效其所为，则可改其不善而入于善。此善人所以为不善人之师也。不善人者，非必终于不善也，亦在所养耳。善人能收而教之，则亦各有所成就，而善人复获其用，此不善人所以为善人之资也。②

因此总结出一条：圣人的任务是教化众人，而众人的任务则是听从圣人的教化：

> 夫圣贤之任，唯在教化，而凡民之事正在从教。天下之道，其孰有切于此哉？③

圣人对于天下众人的教化，也正是圣人的兼及天下之功。

得道圣人要兼及天下，已经阐述明白，然而这种意愿是否伴有切实可行的方法或政策呢？制定这些方法或政策又有哪些原则呢？薛蕙对此也有详细的论述。

> 圣人之道，卑宫室，恶衣服，菲饮食，务农重谷，利必均布，贫富不相耀。④

这些主张全是政治方面的内容，这表明圣人在兼及天下时是有其一定的行动方案的。即如这一段所说，圣人如此严格要求自己，不是单纯的苦行僧式的行为，而是出于兼及天下的根本目的。所以在说完圣人如何“卑”、“恶”、“菲”之后，自然而然地就提出了“务农重谷”的均利政策。

兼及天下的最根本之原理，既然是由道之本质决定的，所以

---

①②③ 《老子集解》二十七章。

④ 《老子集解》五十三章。

其治国的政策中必须有如下的内容：

> 古之善为治者，非以明民，开其智慧，固将愚之，使之醇朴耳。民之愚也，质朴之性尚未失，故教化为易施；诚信之心尚未变，故禁令为易从。及其智多则淳朴尽而巧诈滋，欲训道而整齐之，盖甚难矣。古人不明民而愚之者，为此故耳。①

老子愚民政策的根本目的还在于圣人的兼及天下。圣人所得之道，本质上就是虚静无为，就是要人返还其自然的本质与素朴，而不是要人去追求表面的华文与渊博。所以圣人运用此道来兼及天下的时候，当然要采取上述的愚民政策。这种愚民，不是为了欺骗民众以从中获取个人的私利，而是为了全天下的安宁与美善。所以薛蕙从圣人兼及天下的角度来说明老子的愚民政策，还是有一定意义的。

圣人要用其道来兼及天下，那么他与未曾掌握这种玄妙之道的世俗众人又是何种关系呢？薛蕙认为圣人与众人的关系应该是：

> 望之崇深，不可得而亲；饮人以和，又不可得而疏也；少私寡欲，不可得而利；含德之厚，又不可得而害也；不羡宠荣，不可得而贵；不嫌卑辱，又不可得而贱也。②

圣人与众人的关系，其主导的一方在圣人自己。得道的圣人总是要用清静无为之道约束自己，他依靠大道的力量在与众人的关系上占据主导地位，而又具有无上神圣的尊严。这同时也是在为众人树立榜样，希望众人也能产生仿效之心。说到底，仍然是为了兼及天下的政治目的。

在说明了圣人兼及天下，以大道治理社会的正确做法之后，薛蕙则严厉地批评了现实社会中的统治者在治国方策上的无能与错

---

① 《老子集解》六十五章。

② 《老子集解》五十六章。

误：

平世则法令愈简，乱世则法令愈繁，上苛法以防下，下巧法以罔上，则奸轨浸长而盗贼多有也。四者之患始于人主，有为而天下愈乱，如此以知取天下者必以无事也。①

夫心愈为则心愈乱，国愈为则国愈扰，德愈为则德愈不真，道愈为则道愈不近。为之之害，盖无往而可，惟易之以无为，则夫数者之理各反于自然，斯可以坐而得之矣。②

这是说由无为而反于自然状态，才是最好的状态。自然就是人之本性的最初状态，也是其最纯真的状态，它将造成美满社会的最好结局，是应该大力追求的目标。而统治者的错误就在于他们的有为之意图，按照老子思想，有为不但不能收到预期的目的，反面会造成相反的结果：

人主将欲致天下之治，而不知其道，乃以有为而为之，此不可得天下之治已。盖天下之为物也，犹夫神器非人之所能为也，故为而欲成，适所以败，执而欲得，适所以失耳。③

之所以会如此，薛蕙分析其原因说：

天下所以不可为也，天下之物或行而先，或随而后，或呴而温，或吹而寒，或强而刚，或柔而弱，或载以动，或隳而止，其相反而不齐如此。行者不可使之随，呴者不可使之吹，是故因其势而道之者，易简而理自得也，违其性而为之者，烦劳而物愈扰也。④

总结一句就是：

物各有自然之性，岂可作为以反害之邪？⑤

---

① 《老子集解》五十七章。

② 《老子集解》六十三章。

③④⑤ 《老子集解》二十九章。

这是说物性不齐，而有为者却要用统一的措施来治理它们，这就从根本上违背了事物的本来规律，所以必然不能取得成功。因此圣人的治国原则应该是：

> 是以圣人去甚去奢去泰，惟因其自然而已。①
>
> 圣人所谓甚、奢、泰者，非若后世夸淫逾侈之事，凡增有为于易简之外者皆是也。《汉书·黄霸传》曰："凡治道，去其泰甚者耳。"其言盖本于此而意实不同。事有太过者去之，若夫小而无害者，则因循而不必改作，此汉儒之意也。物有固然不可强为，事有适当不可复过，此老子之本意也。②

圣人的三去，是为了"因其自然"，这也就是老子所说的"无为"之治。

圣人的自然无为，不仅要去除那种好大喜功的任意妄为心理，同时还要具备一种宽宏厚道的胸怀：

> 圣人之治，虽至公至明，而不失含宏宽厚之体，不尔则克核太甚，而流于察察之弊矣。③

许多稍为精明一点的统治者往往都有这种"克核"、"察察"的性格，总要显示自己的精明才能甘心，其实这正是引起政纲不稳的根源所在，是扰民乱国的开端。

因此圣人引导天下社会的方法是：

> 圣人以道化天下也。事以无为为事，教以不言为教。盖修其本而不恃其末，天下化之，不善之习变，而上善之俗成矣。④
>
> 圣人之治天下，塞富贵之途，屏纷华之物，使民消其贪

①② 《老子集解》二十九章。

③ 《老子集解》五十八章。

④ 《老子集解》二章。

鄙之心，守其素朴之行，恬淡而无所思，心之虚也，故神气内守而腹实矣。退怯而无所为，志之弱也，故精力不耗而骨强矣。无知无欲，人心本如是耳，化于物而迷其初，乃多知多欲以自累。使民无知无欲，盖反其本而已。知者好生事以扰天下，知无为有为之损益，则惧而不敢妄为矣。安人之道，莫善于无为，故为无为则无不治矣。①

圣人治天下，就是用老子的道引导人们从有知有欲反回到无知无欲，从有所为反回到无所为。让人们的心无所思而虚淡，精力不耗，不敢妄为，不来生事，一生事就会扰乱天下。这就是反于本，所反的本，就是由老子的道所决定的自然无为。圣人在处理个人的事情时可以无为，但在兼及天下时，如果依然以无为的态度对待之，是否仍然有效呢？薛蕙认为以无为来兼及天下，确有功效：

圣人守道无为，则天下自往归之，天下既归，圣人复能利之，而使之安宁、均平、舒泰也。②

圣人无为，固有不言之教，而百姓翕然自化矣。圣人好静，民亦无为，无为则自正矣。上多事，民必废其私业，能无贫乎？故上无事而民自富矣。上有所欲，民皆趋之，而矫饰之行作矣，故无欲而民自朴。③

不言而民化，无为而事治，此圣人诚信之至德，自然之成功也。若夫教必言而后从事，必为而后成，其所为甚劳，其所及甚寡，去圣人之道远矣。④

由此可见，圣人兼及天下时采取自然无为的政策所获得的功效，主

① 《老子集解》二章。
② 《老子集解》三十五章。
③ 《老子集解》五十七章。
④ 《老子集解》四十三章。

要表现为“天下自往归之”、“百姓翕然自化”之后的“安宁、均平、舒泰”，表现为民众的“自正”、“自富”、“自朴”，表现为圣人“不言而民化，无为而事治”。这与历代统治者的多事自扰而祸乱天下形成鲜明对比，所以薛蕙坚信按照老子的圣人兼及天下的自然无为路线去治理天下国家社会，必定会有显著的功效。

四、批评程朱对老子思想的误解

在薛蕙生活的明代，程朱理学正处于官方哲学的隆盛阶段，对于天下的学者都有强烈的主导作用。做为程朱理学的代表，二程和朱熹对于老子的批判，也已成为指导天下学者的权威意见。而薛蕙经过研究，却对程朱的见解提出了不同看法。他在《老子集解》中，多次对程朱的观点进行批评。薛蕙批评程朱的权威意见，不是对程朱的思想有什么反对的意图，主要目的还是要提高老子思想的地位，为老子思想在学术界、思想界争取一个合法席位。

朱熹做为儒家的代表，为维护儒家思想的正统地位，竭力攻击老子为异端，由此出发，凡是与老子思想类似的思想也在他的攻击之列。如果不对这些异端表示鲜明的反对态度，他都认为是不纯之儒。有人提出孟子只反对杨墨而不曾攻击老子，朱熹便反驳说，杨朱就是老子之学，孟子排杨朱实际就是排老。对于朱熹的这个说法，薛蕙提出了不同意见：

> 朱子曰：“人皆言孟子不排老子，老子便是杨氏。”愚谓杨氏为我，盖学老子之道而得其一偏者也。考诸老子之书，如此章所云，岂徒为我而已邪？至于他章所谓“万物恃之以生而不辞”，“爱养万物而不为主”，“圣人常善救人，故无弃人”，“既以为人己愈有，既以与人己愈多”，如此类者，不可胜举。由是观之，杨氏之学不尽合于老子，明矣。昔人谓孟

子不排老子，其言殆未可非，不然孟子何以舍其师而攻其弟子哉？学者知孟子不排老子，庶几知老子之道未可轻议也。①

认为杨朱与老子的思想并不完全一样，同时还指出老子思想中具有关心天下众人的因素，这是与杨朱截然不同之处。其中他说“如此章所云”，即指《老子》五十四章，在此章中，老子谈到了诸如修之身修之家修之乡修之国修之天下等等问题，表明老子与杨朱的绝对为我思想有着根本差别。按照朱熹的说法，杨朱是继承老子之学的学者，针对这一点，薛蕙质问道：如果孟子也反对老子，那么他就应该直接对老子展开批评，可孟子并非如此，难道孟子会舍其师而攻击其弟子？而这又有什么理由呢？由此可知，孟子对老子并无什么意见，不然他就会对老子展开批评的。既然孟子未对老子进行批评，这表明“老子之道未可轻议”。

程子对于老子思想也有不少批评，他曾批评老子无为思想不合乎《周易》所谓“感而遂通天下之故”的有为理论，薛蕙对此则评论如下：

道常无为，然天下之物，莫非道之所为也。列子曰：“无知也无能也，而无不知也无不能也。”即此意也。昔程子曰：“老子曰无为，又曰无不为，当有为而以无为为之，是乃有为为也。圣人作《易》未尝言无为，惟‘无思也无为也’，此戒夫作为也。然下即曰‘寂然不动，感而遂通天下之故’，是动静之理未尝为一偏之说矣。”予观老子之言，正与《易》合，而程子与一不与一，其论近于不平矣。其曰当有为而以无为为之，此用其私心，未免有为者之弊，老子之意本不如此，不知程子何据而言也？夫至人静而无为，有不待言，至于动而

① 《老子集解》五十四章。

应物，则又顺物自然，而无容私焉，是亦未始有为也。故曰在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响，此至人之心已。世之私意小智之人，固有如程子之所诃，以之议老子之道而语至人之心，殊不然矣。①

老子主张无为，人们对此仅从字面上理解，然后就抓住这一点不放。按照薛蕙的意见，这都是对老子思想的误解。老子思想并不像人们所理解的那种无为，他说道虽无为但天下万物却都是道之所为，既然如此，道又何必再来一个有为？关键是要弄懂老子所谓无为而无不为的真正内涵。在薛蕙看来，程子也有此种误解。程子认为：老子既说无为，又说无不为，此二者似乎无法统一起来，无为最终还是有为；而且按照《周易》的观点，古之圣人根本不说无为的问题，只讲过“无思也无为也”，这也是“戒夫作为”的意思，而不是要人去无为的；再一点，《周易》是要人动静兼顾的，所以它既说“寂然不动”，接着又说“感而遂通天下之故”，而老子则只要人无为，这就是偏于一极了，因此是不符合圣人思想的。对于程子的这种批评，薛蕙认为老子与《周易》的思想是完全符合的，而程子赞同《周易》却批评老子，这是不公平的。薛蕙认为，老子的本意并非程子所说的那样，老子的无为无不为，其中根本不能有一毫自以为功的私心，不管是无为还是无不为，都完全是自然而然地进行，即所谓“顺物自然，而无所容私焉”，这才是真正的无为无不为。所以对于老子思想，不能用世俗之人的那种“私意小智”来理解，否则就会对于老子所谓的无为无不为产生误解。

世间学者还有一个普遍的看法，认为老子思想是造成晋代名士清谈误国的祸根，因此判定老子思想对于现实政治是不可取的，

① 《老子集解》三十七章。

这也是儒家学者视老子为异端的一个根本理由。薛蕙对此也提出自己的看法，意图澄清这一误解。他说：

议者咸曰："仁义礼法，圣人治天下之具也，老子之学乃欲弃仁义，绝礼法，使其说行天下，恶得不乱乎？至于后世士果有尚清谈而废实行，嗜放达而遗名教，天下化之，遂以大乱，如晋人者是已，其祸出于祖述老子之道故也。"议者之云，既不足以知老子之指，亦未能尽知晋人之弊也。①

他认为人们产生这种误解，是由于未弄懂"老子之指"，又不能完全了解晋人的实际弊端所在。晋人亡国并非由于老子的学说，而实有其自身的原因：

尝谓晋人本非老子之学，其乱天下，盖有故矣。夫老子之学，所以弃仁义绝礼学者，而岂徒哉？其弃仁义，将以宗道德也；其绝礼学，将以反忠信也。如晋人者，吾见其弃仁义矣，未见其宗道德也；吾见其绝礼学矣，未见其反忠信也。自太康之后，迄于江左之亡，士大抵务名高，溺宴安，急权利，好声伎，其贪鄙偷薄极矣，若夫尚清谈嗜放达，犹其小者耳。晋室之乱，凡以此也。②

晋人亡国是由于他们"弃仁义"之后未能"宗道德"，"绝礼学"之后未能"反忠信"，这根本不符合老子思想的本来宗旨。因此，晋人的弊病表现为"务名高，溺宴安，急权利，好声伎"，这都是"贪鄙偷薄"达到极点的结果，与之相比，以老庄易三玄为基础的清谈放达，只不过是一个小插曲而已，怎能放过大端而揪住小问题不放呢？

接着薛蕙又分析了老子思想的本来内涵与晋人所作所为之间的根本差别，以辨明晋人之亡国绝对与老子思想无关，他说：

---

①② 《老子集解》三十八章。

彼老子之书，初何尝有是哉？老子之言曰："大白若辱"，务名高乎？"强行有志"，溺宴安乎？"少私寡欲"，急权利乎？"不见可欲"，好声伎乎？"若畏四邻"，嗜放达乎？"多言数穷"，尚清谈乎？以此观之，则晋人之行，其与老子之言不啻若方圆黑白之相反矣。安在其祖述老子之道哉？①

薛蕙用老子的原话来与晋人的行为一一对照，有力地证明了晋人的行为完全不符合老子的思想。可以说，薛蕙的分析对清理这桩历史讼案作出了可信的判定。最后薛蕙感叹道：

鸣呼！老子之微言未易言也，若其大较，则可得而知矣。故曰："大丈夫处其厚不处其薄，故去彼取此。"今晋人者不惟不能庶几道德之意，迹其行事，盖礼法之士所不屑为者，岂不悖哉？是故去薄而取厚者，老子之指也。去薄而取其至薄者，晋人之行也。②

他认为老子思想的精义"未易言"，这需要高度抽象的思辨能力。但通过认真阅读老子的原书，人们还是能够掌握老子思想的大体之要点的。晋人的所作所为不仅不合乎老子思想的本来意义，而且也为儒家的礼法之士所难苟同。晋人也谈老子思想，但他们的理解与运用，却是与老子思想的原义背道而驰的。老子要人取清静无为之厚而去虚浮礼义之薄，儒家礼法之士已不能做到，但尚能遵循礼法之义。虽比老子已薄，但晋人则连这一点也抛弃了，故薛蕙批评晋人是"去薄而取其至薄"，离老子要求更远了一步。从研究和理解老子思想的角度看，把晋人的历史教训做为反面教材，从中获取新的理解，这也许可以说是薛蕙总结晋人教训的一个最大收获吧！

①② 《老子集解》三十八章。

第四节　王一清的老子思想

王一清，明万历间道士，他在《叙道德经旨意总论》中说："一清遁迹太和，潜身岩穴"，又说"余自早岁知学，长讨玄章，虽则志慕清虚，心犹妄惑，虽则心存至道，意未释然，竟日萦萦，终宵扰扰。自知幻缘系缚，情见难忘。于是戴黄冠，披鹤氅，东游两浙，遍历三吴"，后至"壮岁始割恩离俗，决志抵历终南，自湖阴沂流湘汉，到武当山阅《道德经》八十余家注释"。然后"参详众论以利其器，究极玄微，撮其精要，折衷诸家之说，参之未发，直而注之，目曰《道德经释词》"。其注写成之后，一直未能刊刻，直到万历丁酉年才由北京的一位官吏出资刊刻问世。王一清对老子思想的研究与众不同，他特别注重老子思想中的治世的内容。可以看出，他虽然潜迹岩穴，身为道士，却仍然关注现实社会中的政治问题。

一、关于老子思想的基本观点

1、老子之道多端论

对于老子思想，一般都认为它是主张自然无为的，其中具体有什么内容，则漠然不详。如果只用自然无为概括老子思想，则似乎老子思想非常单一。然而王一清认为，老子之道十分丰富复杂，不可简单视之。他说：

> 其辞简，其意深，其文五千，其旨本清虚，主无为，法自然，务道德，尚敦朴，绝圣智，潜仁义。以清静为本，无为为体，自然为用，长生为征，以至于齐家、和乡、治国、用兵为余绪。而其言足以发先天之秘，泄造化之机，而其意使人返朴归真，以复太古之自然，而其要使人返虚静之本，复

性命之原，如万物生于根而归于根也。故曰：五千文有清静之道，有无为之道，有自然之道，有长生之道，有治世之道，以至于治心养性体物知身，不可作一途看。其中多譬喻，不可以辞而害意。其中多寓言，不可作真实语。如其必欲尽合孔孟六经之文，则有坚白异同之差矣。学者当具眼观之圆机而会其理可也。①

老子思想中包括清静、无为、自然、道德的道理，又有关于绝圣智、潜仁义的观点，也讲长生、齐家、和乡、治国、用兵等事。不仅如此，老子还“发先天之秘，泄造化之机”，这又是十分神秘奥妙的东西，不是随便可以谈到的。

不过从另一方面讲，老子思想虽然丰富而多端，但仍有一个中心意旨以统括如此多端的思想，不然老子思想就不会形成一个有机的整体。王一清认为统括这个整体的中心就是老子所谓的“道”。然而“道”只是一个抽象的范畴，在不同的哲学家眼里，道有绝对不同的含义和内容。老子以“道”名家，故他的思想体系就是由道的诸多内容共同组成的。对于老子的道之丰富内容，历来的注家都有繁复的解说，让人很难抓住中心，以简驭繁。王一清根据自己的理解，对老子的道之繁复内容做了一个比较简明的概括，他说：

五千文之道，在乎尚柔弱，务慈俭，去泰奢，戒盈满，为无为，事无事，味无味，致虚笃静，不逞聪察，不衒智能，无欲无求，无为无执，去纷解烦，虚心弱志，专气致柔，抱一无离，不自见，不自是，不自伐，不自矜，不欲人之所欲，不学人之所学，不敢以取强，不敢以取胜，不敢为天下先，不敢为主而为客，以退为进，以暗为明，以不足为广德，以不

① 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

事为上善，以清静虚无为宗，以冲和自然为用，以恍惚之中求至道，以窈冥之内觅真精，以无形为大象，以无声为大音，以色味为幻惑，以财货为外物，以根尘为虚假，以富贵为傥来，以用兵为凶事，以战胜为不美，以柔弱为保身之要，以刚强为趋死之机，以克去己私而复性为自强，以力行其道而闲邪为有志，绝学无忧，绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利，潜仁义而彰道德，去智术而反忠信，贵以贱为本，高以下为基，轻以重为要，动以静为君，曲则全，枉则直，洼则盈，弊则新，少则得，多则惑，后其身而不先故能在先，外其身而不贵故能长存，既以为人己愈有，既以与人己愈多，生而不有，为而不恃，长而不宰，功成不居，天之道利而无害，圣人之道为而不争，终不为大，故能成其大。此五千文之所谓道也。①

老子述其道用了五千文，王一清则把老子的五千文概括为上述的一段话，于是老子之道的基本内容之要点就简要地罗列出来了。看这一段话，也可明显地感受到老子之道的所谓多端不是虚言。

2、老子不遗世法论

在老子之道丰富多样化的内容之中，王一清特别注重其中有关治国之道的思想，强调“老子不遗世法”。这一观点，对于世人通常认为老子思想专讲虚静无为而不问世事，以及道教中人则以老子之道为修炼养生之术而要隐世遁迹等看法，有着振聋发聩的作用。他这样论述道：

五千文不只专言炼养，盖亦兼言治道，如谷神不死是谓玄牝、载营魄抱一能无离乎、致虚极守静笃、含德之厚比如赤子、治人事天莫若啬、反者道之动、道常无为等章，言炼

① 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

> 养也。以正治国以奇用兵、治大国若烹小鲜、以道佐人主不以兵强天下、使我介然得位行志等章，言治道也。若概以炼养之意释之，则隘矣，然非老子之旨也。故曰“修之于身，其德乃真；修之于家，其德有余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德用丰；修之于天下，其德乃普”，故知圣人中心行道不遗世法，老子曷尝专以炼养而言哉！①

可见，王一清所说的“圣人中心行道不遗世法”，也不只是政治层面的意思，而是外延十分广阔的概念，是要笼括一切，推广到人生社会各个方面去的一个命题。

3、老子为南面之术论

在所谓老子思想不遗世法的内容当中，王一清又特别指出了圣人南面之术是其核心，他说：

> 古之圣王，道治天下，静以修身，动必顺理，无欲无求，无为无执，顺理自然，不妄改作，所以不言而民信，不怒而民畏，无为而民治，其为道也如斯而已。观夫五千文之道，诚不外乎是矣。其曰：“为无为则无不治”，其曰：“爱民治国，能无为乎”？其曰：“治大国如烹小鲜”，其曰：“以政治国”，其曰：“道常无为，不欲以静，天下将自正”，其曰：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，其曰：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”，其曰：“取天下常以无事，有事不足以取天下”，其曰：“清静为天下正”，此老子之道极深研几，圣人南面之术也。若孔子者，世之博大圣人，一见老子言礼之要，叹之犹龙。而孟子泰山岩岩之儒，不容纤恶乱于世，吾见其拒杨墨辟邪说排仪秦正王化，终无一言及于老子者，故知五千文孟子虽未尝訾言，其

① 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

> 亦莫能诋也。所以司马公论大道，先黄老而后六经。吴筠尝曰："深于道者无如五千文"是也。刘向曰；"老子秉本执要，清虚以自守，柔弱以自持，此人君南面之术也。"①

所谓"人君南面之术"，就是专指利用无为无不为之思想进行帝王统治的理论与技术，它是封建社会中的政治学之重要内容。自西汉黄老思想盛行之时，统治者就已经付诸实施，学者们也都一致予以鼓吹，在一个相当长的历史时期内形成一种公认的政治主导思想。② 但到西汉以后，这种观点就渐渐不再被人们重视了，取而代之的是王弼的玄学式观点以及道教人士的炼养长生之见解。王一清身为出家的道士，又生活于明代，距离盛行黄老思想的汉代已经十分遥远，然而他却能重新揭明老子思想的这层意蕴，不管他的观点是否绝对正确，至少他的这种独立思考精神在心学理学盛行的明代就很可贵。

在王一清所处的时代，要重建老子思想为人君南面之术的观点，无疑将面临十分强大的阻力，所以他不遗余力地阐释这一观点。除了上述的论述之外，他又引证了历代学者的有关论述以说明这个问题：

> 司马谈言"其旨约而易操，事省而功多"。晁文元以为"无为无事之中有至美至乐之意存焉"。薛道衡言其"率性归道，以无为用，其辞简而要，其旨深而远，飞龙比卦未足以比其精微，获麟笔削未能方其显晦，用之治身则神清志静，以之治国则返朴还淳"。白居易言其"欲使世情俭朴，时俗清和，莫先于体黄老。昔宓贱得之，故不下堂而单父之民化，汲黯

① 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

② 关于这一问题的研究，可参阅张舜徽《周秦道论发微》（中华书局 1982 年版）。

得之，故不出阁而东海之政成”。欧阳文忠言“老氏之书虽若虚无，而于治人之术至矣，虽圣人南面之治，不可易也”。苏文忠言“老子以清虚无为之宗，虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《易》何思何虑”，又言“稽首周朝李老君，云连山水水连云，欲待是非非不得，五千文外更无文”。①

看来，从西汉到宋代，有心的学者对于老子思想的南面之术性质，有着比较一致的认识。有这样一些人的意见为证，王一清坚持老子之道为南面之术的观点也就更加胸有成竹了。

对于老子思想中的南面之术具体内容，王一清也有相当充分的说明。所谓的南面之术，实际上就是关于老子无为而无不为思想在政治方面如何运用的问题。王一清认为：

若以其道举之于政，内以修身，外以治国，以无私应世，以无为治心，以无心待物，以无事治民，以不战为策命诸将，以省刑息事敕百司，则下民自然观感兴起，不数载间，其民淳淳，其俗淳朴，则羲轩之化复行，唐虞之治可觊，比隆禹文，铢视汤武，淳朴之风重见，圣人大体复明，上古圣王以道治天下，何有以加于此哉！②

王一清还有强烈的“得位行志”意图，这也来自于对老子无为无不为的人君南面之术的充分自信，并且由这个基础出发设计了一整套治国安民的施政措施：

使我得位行志，则介然自守，躬行大道，南面无为，以治其国也。然治国教民，必自我始，我无为无事，而民自正自化也。施行之际，常存戒慎惕励之心而谨畏之，窃恐万民之失业，百司之不职，赏罚之不明，黜陟之不公，政甚平易，岂是难行？但人溺欲自私，以台榭是务，声色是好，口体是

①② 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

重，好从邪径而弃大道也。营宫室而高台榭，则百姓服役，田地荒芜，仓廪所以虚矣。华其衣，佩其宝，嗜美味，蓄货财，厚敛于民，民财是以罄矣，此皆盗贼所为。而强夺其力，敛其财，是贾民之怨也。民力困而国不治，谓之非道也哉？老子当周室将衰之季，嫉时王之不道，不得位以行其志，故发此伤之。孔子曰："如有用我者，吾其为东周乎！"圣人救世之心一也。①

只要按照老子的南面之术进行治理，天下并不难治。而现实的统治者既不懂得这套理论，又不愿意实行这套办法，于是造成现实政治的极端恶劣。而王一清所谓的"使我得位行志"，也不仅仅是他个人的愿望，其实这正是历代思想家内圣外王思想的绝妙体现。所以他说老子"不得位以行其志，故发此伤之"，孔子"如有用我者"的感叹，也正是由此而发。王一清与老子孔子之类圣人的心一脉相通，都在南面之术的基础上而有强烈的"救世之心"。这正是中国古代思想家们的可贵品质。

二、常道出世论

1、出世之道的基本性质

王一清认为老子的道可以区分出两种不同的道：

有世间之道，有出世间之道。世间之道，有形有名，有理有事，故可道可名也。出世之道，无形无名，视不见，听不闻，故不容言不能名也。②

他首先详细阐述了出世之道的基本性质。除了"不容言不能名"这一性质之外，出世之道还具有常久不变的性质。王一清认

① 《道德经释词》使我介然章。

② 《道德经释词》道可道章。

为出世之道就是常道，常道就是“常住不灭”之道：

常者，常住不灭之意。盖其不变不易，无始无终，不生不灭，无欠无余，本然之妙也。……先天地以常存，后天地而不灭。①

第二，出世之道“为造化之本”，是“本然”之道，是万物的本体：

这个本然之妙，包含无量，为造化之本。……溟悻之中，神化变动，虚无自然而生一气，一气之中而分阴阳，阴阳交感而生万物。②

第三，出世之道具有玄而虚的性质：

恍惚杳冥，元无定体，有而无形，极玄极妙也。玄也妙也，毕竟不可见不可闻不可道不可名，虚无恍惚而非有也。冲灵恒存而非无也。……舒之则遍满六虚，无物不有，无所不在；卷之则寥寂无踪，不属声言，非从名色。③

所谓的虚无，又非衡量具体之物的那种有无范畴，而是一种非有非无的抽象之虚无：

若存者，非有非无，恍惚渺漠，不可定见之谓也。若定以为无，周流乎天地之中，无物不有，无所不在，祷之则灵，感之则应，不得谓之无也。若定以为有，莫能测其端倪，莫能见其踪迹，莫知其所以然，不得谓之有也。恍惚有象，渺漠难求，自非圣人，孰能拟议？……鸿蒙混沌，无象无光，二气未彰，五行未立，溟溟悻悻，难以象求。④

由以上所说的“常住不灭”、“包含无量”和“遍满六虚，无物不有，无所不在”，则反映了出世之道在时空上的无限性。

第四，出世之道具有自然而然的客观而无为性质：

①②③④《道德经释词》道可道章。

> 这个自然玄妙，不由安排而其理有不可掩者，盖出之于自然，不得不如此也。天地之所以阖辟，日月之所以往来，阴阳之所以消长，昼夜之所以循环，天地之间，飞潜动植，一切物性，皆自然而然也。①

道对万物的作用完全是在自然而然的状态下进行和完成的，任何有心有意的成分都不存在。在这种道的作用下，万物的运动也呈现自然而然的状态，这就为老子所说的无为而无不为得以运用于所有的领域提供了理论基础。

2、出世之道与道家炼丹

王一清对道教人士所惯用而熟知的内丹术了解甚深，因此又用道家内丹术的理论加以说明道的性质：

> 这个虚灵玄窍，阖辟元气，体性圆通，为生化之本，在人身天地之正中，是造化根宗，性命渊源。实天地交界之所，阴阳混合之处，水火交媾之乡，凝结圣胎之地，精神魂魄皆聚于此，自古神仙修炼内丹，皆在此处，所谓玄关一窍是也。②

也就是说，本体的道在人的身心中也是同样存在的，它是人之生化之本，性命渊源。人要修炼内丹，就要在自己的身心之中找到所谓的“玄关一窍”，然后才能使“阴阳混合”、“水火交媾”而“凝结圣胎”。由道家的这种玄妙的内丹修炼术来说明老子的本体之道，同样可以看出道的虚灵无形、极玄极妙、为造化根本等性质。

王一清又强调这个“虚灵玄窍”的至妙作用：

> 天地万物皆从此虚灵玄窍中出也。这个虚灵玄窍总括众

---

① 《道德经释词》道可道章。

② 《道德经释词》谷神不死章。

妙，道所从出，天地从生，故曰天地根也。①

如此看来，所谓的“虚灵玄窍”实际上就是常住不灭的本体之道。“窍”是借用人体穴窍之名，以形容常道为万物产生之本源。故在内丹术中此名可指人体中“凝结圣胎”的“玄关一窍”，在本体论中则是指万物本体之道。说“天地万物皆从此虚灵玄窍中出”，正是在讲出世之常道对于万物的本体地位。

从内丹术讲出世之常道，不仅要说明它是万物的本体，是人之身心精气神及整个性命的根宗渊源，同时还要说明如何认识掌握达到这一玄妙之窍的途径问题及掌握达到了这一玄窍后的效果或作用问题，对此王一清确有详细阐述：

“用之不勤”，虚心无为而已，虚心而神自返也，无为而气自复也。神返气复，吾身之玄牝立矣。由是知之，谷神不死者，虚心养神之喻，言其体也。玄牝之门者，阴阳阖辟之喻，言其化也。绵绵若存，用之不勤，志意不分之喻，言其用也。此言虚心养神，神得其所而返于心，心不外驰，而气自还于身。身心妙合，神气归根，结成大药，谓之还丹，乃不死之道也。故必用志不分，冲和抱一，绵绵续续以用之，优游以养之，不可著之于有，不可失之于无，不可以有心守，不可以无心求。以有心念之则非妙有，以无心忘之亦非真无，惟相见于混沌杳冥之中，相接于恍惚虚无之内，无中不无乃见真吾，亦不知其所以为吾。噫！惟无心者则能见其真吾，尽性者则能知其真吾。此章玄奥，为金丹鼻祖，岂易言哉！②

从出世之道到玄虚灵窍，其中有体有用有化，从体经化然后到用，这就是根据常道修炼内丹的基本途径。由“养神”、“还气”到“结药”、“还丹”而至于“不死”，这就是其道之用的具体体现。再

①② 《道德经释词》谷神不死章。

从“抱一”、“用之”、“养之”到“守”、“求”、“念”、“忘”而至于“见真吾”、“知真吾”，则是炼养成功之后的保持及效果之说明。其中不乏“玄奥”及精妙之处，故谓之“金丹鼻祖”。其实不但是“金丹鼻祖”，实际也是识道得道用道的不传之秘诀。

3、出世与反世俗

在说明了出世之道的基本性质及其与道家炼丹术的关系之后，王一清又具体论述了运用出世之道出世与反世俗的问题。

> 孰不知天道恶盈而益谦，大丈夫功既成，名既遂，须知生如梦幻，富贵浮云，当及时割爱，跳出樊笼，超然物外，散诞无拘，逍遥自在，以顺天之道，以全天之与我者。安乎自然，赜真保和，尽性至命，岂不伟哉！《易》曰；‘不事王侯，高尚其志’，范蠡扁舟于五湖，张子房从赤松子游是也。①

认为出世就是“跳出樊笼，超然物外”，如求“赜真保和，尽性至命”。这无疑正是道家人士的老生常谈，但王一清把这些议论放在出世之道的理论基础之上，就使这些陈词滥调具有了一定的说服力，似乎不再那么俗气了。

王一清认为出世并不是彻底脱离世俗社会，其人仍要生活于世俗社会中，仍要接物应物，但其内心世界则与世人大不相同：

> 践其迹者则知圣人之道不离日用作真修也，观夫圣人之接物也，遇事辄加戒慎而不敢轻发，豫豫然若冬涉川之难，斯圣人之慎谨也。虽然燕居独处，常存谨畏而不敢妄为，犹犹然若畏四邻之窃，斯圣人之慎独也。终日俨然，如对大宾，未尝造次，斯圣人之主敬也。其心涣然如春冰融释，斯圣人之无疑也。其质淳厚，如愚如讷，其衷宽大，如谷中虚，混俗同尘，浑浑然与世为一，其迹未尝不与人同也。……是以

① 《道德经释词》持而盈之章。

> 圣人被褐怀玉，外为狂夫，如弊败之物，无新成之可观。此圣人之微妙玄通，始终莫能识也。列子居郑圃四十年无人识者，是能守弊者也。①

列子居郑圃，就是出世之人隐于世俗社会的例子。而四十年无人识之，正表明他外表与世人无异。所谓“如弊败之物，无新成之可观”，“混俗同尘，浑浑然与世为一”，而世人“始终莫能识也”。然而列子之流的内心世界则与世俗之人绝不相同。他们作为得道的圣人，遇事接物，皆以独特意义的“慎谨”、“慎独”、“主敬”、“无疑”临之，其心灵深处自有一种与众不同的“俨然”、“涣然”、“淳厚”、“宽大”、“中虚”，由这些素质就构成了圣人的“微妙玄通”，他们始终与世人生活在一起，而世人总也不能真正认识到他们的高明之处。这种虽出世而不离世的哲学，就被后人称为“大隐隐于市”②。

王一清阐述老子关于出世而不离世的思想，是以老子反世俗的思想为基础的。老子说过“反者道之动”，所以他的许多观点都与世俗的看法相反。正因为以与世俗相反的观点看问题，老子才能创建他的整个哲学。关于老子在反世俗方面的思想内容，王一清作为出世的道家人士，当然给以特别重视，予以详细阐述。

善与恶，是人们区别事物是非的标准，把善恶问题弄清楚了，才能对其他问题提出自己的看法，并进而决定自己的行动。世人自有世人的善恶标准，老子对于善恶又是如何认识的呢？王一清对此解释说：

> 善恶本无，妄情分别，故以顺理则为美为善，悖理则为恶为不善。循其理以待物，谓之美，谓之善，亦常分也。若

① 《道德经释词》古之善为士章。

② 《文选》卷二十二王康琚《反招隐诗》。

有心为美善之名，则有不美不善者矣。①

按照老子的哲学，所谓善恶本来是不存在的，二者的出现完全是世人“妄情分别”的结果。有了这种人为的分别，人们就会存心去“为美善之名”，这样一来，实际上就会产生“不美不善者矣”。也就是说，人们为了博取美善之名，就会采取不美不善的手段，而以求名之心去行美善之事，其本身也是不美不善的。因此王一清根据老子的哲学希望人们：“莫若冥心复性，善恶双忘，无心于美，则无恶事，无心于善，则无不善也。”②忘记善美之事，以无心待之，这样才能做到无不善无不美。其最高的楷模是圣人的做法：“观夫圣人之处世也，顺理而为，未尝不为，时然后言，未尝无言，物至则应，何尝以多事为畏而辞其劳也。”③圣人这样做，是因为：“知生为虚幻而不厚其生也，知事之当为不恃之以为功也。此皆天理之自然，人道之常分，何有于我哉！”④

仁也是世人所重视的高尚道德之一，对于这一美德，王一清有其独特的看法：

天地大生之仁，圣人大化之仁。不仁者，无心于仁之谓也。天地无心而化成，至仁也，而言不仁者，谓其不私物也。圣人有心而无私，至仁也，而言不仁者，谓其不偏爱也。……皆出于无心，听之于自然。天地之于万物，圣人之于万民，皆然也。天地运一气生养万物，生者自生，杀者自杀，以任其自然，心普万物而无心也。圣人运一心教养百姓，安其分，乐其业，富贵贫贱，听其自然，以天地之心为心也。故知天地者乃无心之圣人也，圣人者是有心之天地也。⑤

天地圣人有“大生大化”之仁，但同时却“无心于仁”，呈现

①②③④ 《道德经释词》天下皆知章。

⑤ 《道德经释词》天地不仁章。

“不仁”的状态。这实际就是顺其自然而无为的态度，故虽有至仁大仁，而不自以为仁。如此才能成为天地圣人，而天地圣人二者在这一点上也是同一的。这也如同对于美善的态度一样，不以有心求之，只以自然无为成之。于是乎才能成其为至大之仁，至大之美，至大之善。这与世人的一心追求，截然不同。

王一清还有不少与世人的价值取向截然相反的说法，比如：

> 人皆好高，我独谦下；人皆自大，我独柔弱；人皆争先，我独退怯。后己先人，故人尊之，是谓后其身而身先也。人皆贪务，我独损情；人皆贵身，我独忘形；人皆贪生，我独学死。不有其生，故无死地，是谓外其身而身存也。后身者，屈己也。外身者，忘形也。屈其己而不先，故能在先。忘其形而不有，故能长存。其接诸物也，大公至正而无私，其治诸己也，明心尽性以复命，与天地分一气而治，虽若无私，适足以成其私也。①

> 圣人心专志一，不识不知，沌沌兮如愚似讷，朴朴兮若鄙若顽，藏光去智，守弊无为，诚哉似一大不肖之人也。不肖者言其与世不相似也，以世俗观之似不肖，以道观之大肖也。②

这表明他的人生观、世界观都是与世俗相反的，而这正是老子思想的基本特色。王一清对此大加发挥，反映了他对世俗的反感和对出世之道的憧憬。

三、体道归朴论

王一清极为推重老子的出世之道。如何认识掌握这种高深玄

---

① 《道德经释词》天长地久章。

② 《道德经释词》天下皆谓章。

妙之道呢？对此，他提出了“体道归朴”的论点。

他明确表示老子思想的主旨，就是要人复归敦朴自然的人之本性：

知五千文之旨在于收敛事物之纷散，而归于敦朴之纯一，无为而无不为，以复体性之自然也。①

这种人性的复归，其途径是“收敛事物之纷散”，以无为的态度达到无不为的境界，从而恢复人性的自然敦朴纯一。而世俗之人则与之相反，不去“收敛事物之纷散”，反而沉溺于事物的纷散之中，于是使人的自然敦朴纯一之本性不得复原，而被外在的事物及其争纷杂乱搅得愈来愈乱。所以王一清体会老子的思想宗旨，而推崇出世之道。由此看来，出世之道的要点就是为了收敛事物之纷散，而为复归人之本性奠定基础。然而如何才能认识到这种出世之道以复归人之本性呢？这就进入了王一清所谓的“体道归朴”论的范围。他认为：

若以声言名色求之，则愈求愈远，愈穷愈离，其终不可得也。吁！真常之道，悟者自得，尽性则明，至之自见。若向静中加存养，或可见其端倪。若在动中见无相，庶几识得头面。②

要脱离“声言名色”，以自悟来认识出世之真道，一个基本的前提是消除自己内心的欲念：

无欲者，未与物接，虚心无为，本然之妙也。有欲者，心与物交，随境生识，感通之机也。观者摄境归心，谓之照也。……常于虚心无欲之顷，以观其本然之妙，但见其浑浑沦沦

① 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

② 《道德经释词》道可道章。

寥寥寂寂澄湛妙明，胸中豁然无一物矣。①

王一清要人从有欲到无欲，他认为这二者之间有着内在联系：

有无者，自然动静也。无欲有欲者，吾心动静也。……无与有同出之于常，有欲无欲同出之于心。②

如自然的有无同出于常一样，人的有欲无欲也有一个共同的来源，这就是人的心。不管有欲无欲，都可以由人心来控制。人能用其心去随物生识而纷散，同样也能用其心来控制住对外物的跟随，而使自己的心达到无欲纯朴的状态。因此他认为人的无欲是完全可以做到的。

要想体道而归于人性的纯朴自然，就应该按照圣人的法子去做：

是以圣人教人治其身心也，恬淡无思而心虚矣，心虚则意定，意定则神凝，神凝则气聚，气聚而腹实矣。退怯无欲而志弱矣，志弱则无为，无为则精全，精全则髓满，髓满而骨强矣。是以至人常使民无知无欲者，盖以养其本然之至灵而反于虚也。间或有当知当为者，但顺其理之自然而已。顺理而为，虽有为犹无为也。无为则心虚，心虚性定，道妙在躬，何所往而不可哉？故曰："为无为而无不治也。"③

老子的道，不像孔子的道。孔子也讲闻道求道，但他注重个人的言行举动的具体入微，以求合乎道的精神。其特征可以说是以身为主，心则为身而思，指导着身去行动。其身的行动，是要迎合世间其他人的利益，不让整个人类社会产生人际关系的混乱。老子的道则是内心的活动，不在外表上显露出来，是心的功夫，身则从随于心，尽量不去从事活动。王一清对老子之道有深刻体会，

①② 《道德经释词》道可道章。

③ 《道德经释词》不尚贤章。

故解释老子的思想是“圣人教人治其身心”，实际上是治心，即让心“恬淡无思而心虚”，由此再逐步求得意定神凝气聚，这就是治心的问题。

此外他则注重人的精全髓满骨强，精与髓骨都是内在的，不可见的，但又是人之身最根本的，这是治身的问题。只要把心的问题先解决了，身的问题才能随之迎刃而解。

老子的身心完全是个人性的身心，不与人类社会中的其他的人发生关系。他的治心治身，是为了自己，不是为了迎合其他的人，不是为了维持人群社会中的人际关系。所以老子的道侧重于个人的意义，孔子的道侧重于社会的意义。老子的道要人做的只是个人内心中的功夫，而不是要人去符合社会的道德准则。所以王一清说“圣人常使民无知无欲”。无知，这对孔子的道来说，是不能接受的，因为无知将导致对人类社会中身分地位、尊卑贵贱、等级高下、行为准则等等知识的蒙昧，从而不能遵照这些知识去决定自己的思想行为。但老子的道则正好相反，要人无知，不去关心孔子之道所强调的那些东西。要无知，则还要无欲。无欲则是要人不去慕求人心人身之外的利益。按照孔子的道，人要顺从社会的规范，但也可因此而从中获得某些外来的利益，如功名利禄之类。而老子的道则不以此为努力的目标，他要人治心治身，以自己的内心为人生的根本所在，只求“养其本然之至灵而反于虚”，除此之外，则不要有知有欲。

王一清还有遁世体道的修行途径：

有道之士，潜修密行，非人所知。或有混浊世以炼其心，或有凝神气以筑其基；或求侣择地，傲游湖海；或韬光晦迹，藏器待时；或纵酒放旷，俄而冲举；或禄仕济世，倏而飞仙；或积功累行，施符货药；或潜藏岩穴，辟谷炼形。倏往倏来，隐显莫测。其迹虽与人同，其心则与人异。韬光隐耀，返情

于空，人所难测，故云微妙玄通，深不可识也。①

这些为求道而进行的遁世修行，与身在世而心求出世之道的修行，是可以殊途而同归的。王一清做为一个道士，而自号“体物子”，就是基于自己对老子之道的修行而提出的口号。本来修行老子之道是要不与物接的，但遁世只是求道的途径之一，而非唯一之路，所以王一清更强调在与物接触的过程中来体悟老子之道，这就是不离世出世的求道。他提出了“体物知身”的观点，以说明这个问题：

> 车器室之理，先贤论之亦详，不复赘言。若夫体物知身，则言之者鲜。体物知身之说，譬头目耳鼻口体手足，共成其身，虽然各有攸司，乃块然一物也。而其知觉运动视听言嗅，皆在于吾，而求吾之一字，竟莫能指其端的处。岂非无位之吾而为有数之身用哉！此有之以为利、无之以为用也。②

老子用三十辐共一毂的事例来说明有之为利、无之为用的道理，王一清认为历代注释家对这一层已经说得够多了，但还有一层意思必须揭出，这就是他所说的体物知身之义。一切可见的具体之物，都是在无形的“吾”支配之下，所以吾是身的主。但这个主却无法“指其端的处”，因此吾就是无，它对身体的有发挥着主要作用。这说明更重要的东西往往是隐藏于有形之物之中，如道这种对于万物最为根本的东西就是无形的，而存在于有形的万物之中。而要求这种道，就不能离开具体的万物，而要从物之中体认无之之道。因此求道之人完全可以不采取遁世的方法，生活于世俗社会之中，同样可以求道悟道。所以号为体物子，就是表明自己要在与物的接触当中来体悟大道的意图。尽管如此，他并不反对别人

① 《道德经释词》古之善为士章。

② 《道德经释词》三十辐章。

采取另外的途径去求道，所以他也认为遁世修行的人是善于体道之士。

因为老子之道的不求人知，所以要学习和掌握老子之道的人，必须懂得知我者希的道理，做好无人知遇、无人赏识的心理准备，不然的话，就不能真正把握老子之道的精髓：

> 其未发也寂然中主，无知无识，凡圣人之本而人鲜知之，故曰“知我者希也”。及其感物而动，应变无方，发必中节，虑必中理，无往而不利，圣人之用也。人能体而行之，超凡入圣，故曰“则我者贵也”。圣人内怀至美，容貌若愚，全诸内而忘诸外，如蚌内藏珠，石中隐玉，而人莫能见其美，故云“披褐怀玉”也。①

圣人无知无识，而世人很少有能知之者，这是老子之道的一个显著特色。但这种无知无识不是毫无用处的，它对于事物却有着一种独特的感应方式和能力。不但能“感物而动，应变无方”，而且能“发必中节，虑必中理，无往而不利”。这就是老子之道的最大功能。所以世人若能对老子之道体而行之，就可超凡入圣，谁能效法老子之道，谁就能获得最大的尊贵。老子所说的利与贵，当然不是世俗意义上的利与贵，而是出世之道意义上的利与贵，这一点必须时时记住。掌握了老子之道的圣人，外表上终日若愚，但其内中却怀有至美。他们的利完全在于自己的内心，而不在于外在的世界，对于外在世界，他们完全遗忘，只求自己内心本性与事物本体之道的同一。世人不能真正认识他们，他们的价值只有他们自己认得最清。他们不与世俗社会争夺利益，内心有着一种崇高情怀，所以他们能无往而不利，能达到最高的尊贵。所谓的无往而不利，其实就是无往而无害，无害故有利。他们的尊贵，其

---

① 《道德经释词》吾言甚易知章。

实就是不参与世俗社会的功名竞争，所以他们能保持一种无人可以比拟与剥夺的尊贵。他们不求世俗之人的赏识和知遇，所以他们能够拥有无人可以褒贬的价值，如同蚌内之珠，石中之玉，可以永远保存其价值。

第五节　王夫之的老子研究

一、王夫之研究老子的基本态度

王夫之早年也想通过科举考试进入仕途，但正逢明末战乱动荡，报国无门，便把精力转向学术研究。他在三十七岁时开始撰写理论著作，《老子衍》就是他最早写成的著作之一。

王夫之的学术研究，完全是对当时社会剧变的精神反馈。作为一个正统的封建知识分子，对于天下国家的倾覆，最为痛心疾首。他必然要为这一事态做出理论上的分析，找出所以然的病根。在王夫之看来，一个王朝的灭亡，无非出于两个原因。一是皇帝的昏庸或奸臣的专权，一是整个社会学术风气的不正。明朝的崇祯皇帝是一个励精图治的皇帝，但仍未能挽救明朝的灭亡，因此王夫之就把明朝灭亡的原因归咎于风靡宋明的理学心学的不良学风。他认为王阳明的心学，不认真研究事物的真实情况，也不注意道德伦理的约束，实际上放弃了学者对于社会的教化责任，使全社会趋向腐化无力，因而在内外俱来的强力袭击下一触即溃。王阳明的心学既然有如此的危害，作为一个怀有强烈民族自尊心和社会责任感的知识分子就必然要起而批判之，王夫之早年的学术研究，包括《老子衍》一书的撰写，就是在这一心态背景下展开的。

王夫之写作《老子衍》的目的，如他自己所说，是要“入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕”，并希望通过这一努力来“衍其

意”，“而后道可使复也”。①

王夫之认为，老子的思想是自古以来最为有害的三家思想学说之一，另二家即为佛教学说和申韩学说。王阳明的心学明显地受佛教禅宗学说的影响，故为批判王派心学，就要首先批判佛教。而佛教在中国的流传，又是依附着老庄思想而肇其端的。故为“端本清源”，就必须从批判老子的思想入手。王夫之对老子思想的“衍其意”，不是处于完全赞同的立场上衍伸老子的思想，而是在“暴其恃”、“见其瑕”的基础上充分展开老子的思想，揭示其中的谬误，再由王夫之自己阐述出正确的思想观点，从而使唯一的“道”复明于天下。

王夫之反对用非老子的思想解释老子。他认为，自晋代王弼到明代的李贽，对老子思想的解释都是不合乎老子本意的。他在《老子衍》“自序”里说：

> 王辅嗣、何平叔合之于乾坤易简，鸠摩罗什、梁武帝滥之于事理因果，则支补牵会，其诬久矣。迄陆希声、苏子由、董思靖及近代焦闳、李贽之流，益引禅宗，互相缀合，取彼所谓教外别传者以相杂糅，是犹闽人见霜而疑雪，洛人闻食蟹而剥蟚蜞也。

王、何是用《周易》的思想解释老子，鸠摩、梁武以下都是用佛教的思想解释老子。王夫之认为，他们的解释依据既已错误，解释的结论就可想而知了。

王夫之认为对老子思想的正确解释方法，当以老子、庄子的解释为准，他说：

> 老子之言曰：“载营魄抱一，无离大道。泛兮其可左右，冲气以为和。”是既老之自释矣。庄子曰：“为善无近名，为

---

① 《老子衍》自序。

恶无近刑，缘督以为经。”是又庄之为老释矣。

王夫之认为老、庄对老子思想的解释才是明白无误的解释，故称之为“显释”，他说：

> 舍其显释而强儒以合道则诬儒，强道以合儒则诬道。彼将驱世教以殉其背尘合识之旨，而为蝨来兹，岂有既与？①

放弃老、庄的显释而取彼教外别传以释老子，就会形成“强儒以合道”或“强道以合儒”的局面，其结局不是“诬儒”就是“诬道”，不仅不能正确理解老子的思想，而且也会歪曲儒家的思想，其危害是相当大的。

正是由于长期以来的上述错误，王夫之才决定写作《老子衍》以拨乱反正，清除错误解释，为世人提供正确的解释。王夫之说：

> 夫之察其悖者久之，乃废诸家以衍其意。盖入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕矣。见其瑕而后道可使复也。②

这表明他想用《老子衍》来废弃诸家之悖论，而从老子思想本身的瑕疵中来“复”道。

王夫之指出了老子思想的蔽病所在：

> 夫其所谓瑕者何也？天下之言道者，激俗而故反之则不公，偶见而乐持之则不经，凿慧而数扬之则不祥。三者之失，老子兼之矣。故于圣道所谓文之以礼乐以建中和之极者，未足以与其深也。③

王夫之认为老子思想之瑕在于“激俗而故反之”，“偶见而乐持之”，“凿慧而数扬之”④。既然这三种失误老子兼而有之，故而产生“不公”、“不经”、“不祥”的后果。相比之下，老子的思想就不如所谓“圣道”即儒家思想的“文之以礼乐以建中和之极”的深奥祥和。

---

①②③④《老子衍》自序。

王夫之指出了老子思想的不足，但也肯定了老子思想对于社会治理的有益一面：

> 世移道丧，覆败接武，守文而流伪窃，昧几而为祸先，治天下者生事扰民以自蔽，取天下者力竭智尽而敝其民，使测老子之几，以俟其自复，则有瘥也。文、景踵起而迄升平，张子房、孙仲和异尚而远危殆，用是物也。较之释氏之荒远苛酷，究于离披缠棘，轻物理于一掷，而仅欢于光怪者，岂不贤乎？司马迁曰："老聃无为自化，清静自正。"近之矣。若"犹龙"之叹，云出仲尼之徒者，吾何取焉！①

王夫之秉承儒家的社会发展观，认为尧舜禹三代是社会管理最好的时代，自此以后，就出现了"世移道丧，覆败接武"的局面，治理天下的人不但不能管理好社会，反而是"生事扰民""为祸先"，而"取天下者"则"力竭智尽而敝其民"。如果让这些人懂得一点老子的思想，情况也许会好一些。汉代的文、景之治，就是运用黄、老之学，可见老子思想对于社会管理的作用所在。比起荒远苛酷的佛教思想来，老子思想还有其贤明之处。王夫之由此而认为司马迁对于老子思想的"无为自化，清静自正"之评价还是接近事实的，但他不同意司马迁记载的孔子对老子的"犹龙"之叹，也不同意其关于老子"出仲尼之徒"的看法。王夫之作为一个正统儒家学者，能够比较公允地评价老子思想的价值所在，这是难能可贵的，但又坚持儒家高于道家的立场，这又是儒家学者不可克服的缺点。

二、道的性质

要对老子的思想进行批判，首先要对老子的道之性质认识清

---

① 《老子衍》自序。

楚。老子并没有专门说明道之性质，他对道的规定往往隐含于道与其他事物的关系之中。比较突出的一点是老子关于谷神玄牝的说明，可以用来作为理解老子道的基本线索。王夫之正是从对谷神的分析入手，揭示了老子道的基本性质。当然这还不是老子关于道的全部认识，其他有关方面的内容则可以参见王夫之的其他论述。王夫之说：

> 世之死谷神者无限也，登山而欲弋之，临渊而欲钓之，入国而欲治之，行野而欲辟之。而谷神者不容死也，可弋可钓可治可辟，而不先物以为功。畴昔之天地，死于今日；今日之天地，生于畴昔。源源而授之，生故无已，则谓之根。执根而根死，因根而根存。绵绵若缀乎？不勤若废乎？因根以利用者，启玄牝之门乎？①

谷神即道，又叫玄牝，这一段话说明了谷神的若干性质。第一，谷神是无限的，其无限一方面表现在时间上，即它对天地的源源授生乃至无已；另一方面则表现在空间上，即在山渊国野都能遇到它。谷神在时间空间上的无限，决定了它的“不容死”。不容死实际也正是道的无限性。由于谷神的无限，也就决定了天地的无限存在，所以天地从畴昔到今日，再从今日到将来，其中虽有生死，但这是连续性的生死，生中有死，死中有生，实际上构成了不生不死，这就是一种无限的存在。

谷神的第二个性质，即它为天地万物之根。谷神的根源性，表现在对天地万物的先在和授生上。谷神先物而存在，又从根源上授予天地万物无限的生命力，所以它就如同一个玄牝之门，是一个神秘的生命之门，生命之根。因为它是无限的，所以它必然先在于天地及万物，于是从时间的流程上，它又成了天地万物的

---

① 《老子衍》六章。

产生根源。这表明谷神的第二个性质乃是由其第一个性质所决定的。

谷神的第三个性质，是它的不自以为功，也就是一种自然而然的无为之性质。谷神既有上述的无限而根源性的作用，但它“不先物以为功”，无意而为，不自以为功，这正是谷神的高明之处和无上性。因为它是唯一的，所以它不需要有限者的居功。王夫之认为，既然说明了谷神的这些性质，作为人来说，应该因根以利用，而不要执根而死谷神。因根，就是既要顺应谷神的授生之规律，又要按照谷神不先物以为功的精神来为人处世，如此因根，才能利用，从而启玄牝之门，知大道之妙。

用谷神说明道的性质，只是道之性质的一个方面，王夫之又以物为参照进一步说明道的无间无物之性质，并进而批判了老子论道时的内在矛盾。王夫之说：

> 物有间，人不知其间，故合之背之，而物皆为患。道无间，人强分其间，故执之、别之，而道仅为名。以无间乘有间，终日游，而患与名去。患与名去，斯无物矣。夫有物者，或轻或重，或光或尘，或作或止，是谓无纪。一名为阴，一名为阳，而冲气死。一名为仁，一名为义，而太和死。道也者，生于未阴未阳，而死于仁义者与？故离朱不能察白黑之交，师旷不能审宫商之会，庆忌不能攫空尘之隙，神禹不能晰天地之分。非至常者，何足以与于斯？①

道之性质为无间无物，物之性质则为有间有物。而人们正好把二者的性质搞颠倒了，对有间的物则以不知其间视之，对无间的道则要强分其间。于是使物皆为患，使道仅为空名。应该以无间的道乘有间的物，才能除去物之患和道之空名，然后才能真正认识

① 《老子衍》十四章。

无物的道。物因有间，而各有所偏一，不像道那样广大而抽象。物的有间而偏一，故谓之无纪，这与老子所说的道纪正好相反。纪在这里就是指统一性。若用阴阳的范畴来规定道，那就会使道的冲气死亡；如果用仁义的概念来限定道，则会使道的太和死亡。阴阳和仁义，都是人们认识有间之物的范畴，一旦用到道的身上，就显得不够充分。因为道是生于未阴未阳、无仁无义之前的最为根极性的东西，阴阳仁义之类的范畴，都是对认识道有所限制的人为的概念。所以不能用阴阳仁义之类的范畴概念来认识道。道既然是如此抽象的东西，所以像离朱、师旷、庆忌、神禹之类的具有超常能力的人物，在道的面前也不能夸耀自己的单方面的超常能力。只有“至常者”才能“与于斯”，即真正认识道的真实本性。

王夫之的这一节议论，是针对老子所谓“希”、“夷”、“微”的说法而发的。老子认为道是不可见的，不可闻的，不可抟的，因此称之为希、夷、微。而且这三者是“混而为一”的，不可专对其一进行“致诘”的。也就是说，道是兼希夷微三者而为一的，不能对道分为三者之一。三者混而为一，故“复归于无物”。因此道是“无状之状，无物之象”，“迎之不见其首，随之不见其后”。王夫之针对老子的这一说法，发表了上述议论，他认为老子虽然说道是希夷微三者混而为一的，并且是复归于无物无象无状的，但老子既然用希夷微三者来说明道的特性，这实际上就是把道加以某种程度的区分。用王夫之的话说，就是“道无间，人强分其间”，既有这种强分，结果就使道“仅为名”。道仅为名，道就变成了一个空名，而不再有道的实际之本体。这样一来，又如何能够认识道之本身呢？但是要把物的患和道的名都除去，那就变成了真正的“无物”。这样的无物，也就是使人们的认识失去了对象，变成了彻底的虚无。

这一分析，揭示了老子思想中的一个矛盾：既要认识道、说

明道，又把道规定为不可见闻抟的无物无象无状，这实际就是用一个虚无的对象来做为认识和说明的主体，最终的结果只能是无法认识和说明之。这个矛盾的根本症结在于他把道与物绝对地分割开来，对立起来，不能让人们由物来认识道，只让人们在虚无中来体会道，这种认知方式是由心到道，而把物这一中介全然抛弃不顾了。道在老子看来，只是冲气和太和，而冲气和太和，也是无物无象无状的，一旦用阴阳仁义之类的概念来认识道，就会使道的冲气和太和死亡，也就是不能再用心灵精神来把握道之本身了。所以王夫之说，按照老子的说法，是人都不能认识道，即便是离朱、师旷、庆忌、神禹那样的杰出人物也不能认识道，只有老子想象中的“至常者”才能具备认识道的资格。

为更深入了解老子的道，王夫之又对道与物的关系进行了分析。他说：

> 若夫道，含万物而入万物，方往方来，方来方往，蜿蟺希微，固不穷已。乃当其排之而来则有，当其引之而去，则托于无以生有，而可名为无。故于其“反”观之，乃可得而睹也。其子为光，其孙为水，固欲体其用也实难。夫迎来以强，息往以弱，致“用”于动，不得健有所据，以窒生机之往来。故用常在弱，而道乃可得而用也。动者之生，天之事。用者之生，人之事。天法道，人法天，而何有于强？然而知道体之本动者鲜矣。唯知动则知反，知反则知弱。①

此一节议论是针对老子所谓“反者道之动，弱者道之用。天下之物生于有，有生于无”而发的。老子强调反弱为道的运用原则，这表明老子的道具有由反面而向正面发展变化的特性。老子又把无生有、有生万物的原则与此反弱原则联系在一起说，可见老子的

① 《老子衍》四十章。

反弱原则是由无生有之原则决定的。此二原则之间有着内在关联。对老子的这一思想，王夫之发表了上述的议论。王夫之的意思是，要用老子的“反”的原则来看待老子的道之产生万物的思想。老子的道高于万物而又支配万物，所以说道含万物而入万物。道对万物的支配作用，不是一直线的，而是“方往方来，方来方往”的。在这不断的往来之中，就有了至乎极点则折返乎另一方向的运动规律。把这种规律总结出来，就是“反者道之动”。故老子的“反”乃是至极则向反面发展的意思。同时王夫之又指出，这种“反”的规律，又是“固不穷已”的，即是无穷的。因此它就可以说是一个普遍的规律。

老子强调反，并不是真正愿意停留在以柔弱为特点的反面地位上，而只是以这种柔弱之反为出发点，其最终目的还是要到反的对面去，到柔弱的反面去。老子正是认清了道对万物的“方往方来，方来方往”的作用之后，才能与众不同地倡导“反者道之动，弱者道之用”的哲学。对于老子的这一套哲学的真正用心，王夫之当然一清二楚，所以才说“故于其‘反’观之，乃可得而睹也”。意思是，只有按照老子的由反而正的逻辑去看问题，才能真正懂得老子哲学的用意所在。只知用强以保强的人是“健有所据”，结果只能是“以窒生机之往来”。因此要像老子那样，把对道的用常放在弱的一面，如此“道乃可得而用也”。

如果说至极则反是道的体，那么自觉地先处于弱的地位，则是道的用。老子说“反者道之动，弱者道之用”，他没有用后来人们常用的“体用”一对范畴，但按王夫之的理解，老子这里实际就是说道的体用问题。道之动就是道之体，道之体实质上就是道的根本性质。对于道之体用的关系问题，王夫之也做出了明确解释：要“致用于动”，才能使“道乃可得而用也”。就是说，要把道之用（即处弱）放在道之动（即道之体）的前提之下，才能真

正用到道的精华（即道之动、道之体）。这是道之体用的第一层关系。其第二层关系，正如王夫之所说："动者之生，天之事。用者之生，人之事。"道之动即是老子所谓的"反"，反作为道的根本性质，对于事物的作用（所谓的"生"）是一种天然的东西，是不由人的意志或活动所能控制和决定的，所以它才能成为道之体。而道之用（即处弱）才是人的事。人所要做的只是按道之用去行事，即以处弱的态度在世上活动。

但这并不是说道之体对于人类的行为不起作用，它不直接与人类的行为发生关系，只对事物发展变化起着支配作用，而人的任务则是遵循由道之体所决定的事物的发展变化之规律来决定行为原则而已。从这里可以看出，道之体是根源性的原则，道之用则是第二层次的原则，人类的行动原则则是由这二原则决定的东西。所以王夫之说，按照老子的哲学，天要法道，人只能法天。道是本体性的原则，天（即自然界之万物，包括人类世界的事物）要遵循道的原则，这就是天法道。人所要做的只是法天，也就是按照天地间万事万物的发展变化规律来行动。由于道之体是至极则反，所以人类的行动不可由强求强，只可由弱求强。老子只说了简单的两句话："反者道之动，弱者道之用"，可其中就包含了如此丰富的内容，"然而知道体之本动者鲜矣"，没有几个人真正理解老子的意思。道体之本动，是指道之本体精神乃是至极则反的运动原则。老子的道是运动的，这种运动的本质是极则反的。所以说"唯知动则知反"，动与反实质上是一致的，要想真正理解道之动与反，就必须把动与反一体视之，而不能互相割裂。然而仅仅知道道之动与反，还是不够的，所以王夫之又补充了一句："知反则知弱"。弱就是反的用，反是体，弱就是这个体的用。只有把动、反、用、弱都认识清楚了，才算彻底懂得了老子的道。

三、论老子的虚静无为

老子有一个著名的观点："致虚极，守静笃"。《老子》十六章说：

> 致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常，容。①

这段话里表现出一种只靠虚静而来观察万物运动的思想，并把虚静与运动（即所谓的作）对立起来，认为只有虚静才能观物之作，才能归根复命，而从根本上认识道的本质（即所谓知常），才能达到明的境界。而凡是不虚不静的作则皆是妄与凶，要想不妄不凶，就只有虚静以观，而知常复命，这样才能为道所容。王夫之认为，从老子的这种逻辑出发，就得出了只观不作的无为思想。王夫之对老子的这一思想是持反对态度的。他说：

> 最下击实，其次邀虚。最下取动，其次持静。两实之中，虚故自然。众动之极，静原自复。不邀不持，乃极乃笃。何以明其然也？万物并作，而芸芸者，势尽而反其所自来也。是故邓林之叶可无筹而数，千里之雨可无器而量。犹舍是而有作，其不谓之妄乎？故无所有事，而天下为我用，其道不用作而用观。观，目也。观而不作，目亦腹矣。②

这番议论是针对老子的上一段话而发的。王夫之实际上是反对老子的只观不作的致虚守静态度。王夫之认为，击实、邀虚、取动、持静，实质上都是一样的。表面上看，击实、取动都是在追求动与实，邀虚、持静则是在追求虚与静，二者追求各有不同。但邀

---

① 《老子》第十六章。

② 《老子衍》第十六章。

虚、持静毕竟也要邀、持，而邀与持本身就是一种动，就是实。所以二者表面看来有所不同，实质上却无二致。从这个意义上说，实与虚是相通的，动与静也是相通的。所以说“两实之中，虚故自然。众动之极，静原自复”。不应该片面地邀虚和持静，“不邀不持，乃极乃笃”，在自然的动静和虚实之中，才能自然地得到静与虚，若片面去追求虚与静，反倒不能真正得到虚与静。王夫之这样分析，实际上是不赞成老子的致虚极、守静笃。老子要人“致”，要人“守”，实际上还是不能让人真正达到虚静的境界。为什么说不要邀不要持不要致不要守才能真正达到虚静呢？王夫之指出，你看老子不是说“夫物芸芸，各归其根，归根曰静”吗？这种归根之静乃是一种“势尽而反其所自来”的必然趋势，既然如此，人们又何必以主观的意愿去邀去持去致去守呢？只要顺从这种自然的趋势，“邓林之叶可无筹而数，千里之雨可无器而量”。如果不这样做，而“舍是而有作，其不谓之妄乎”？老子既然要人虚静，王夫之就按照老子的思想这样推衍下去，使人看到老子的主张与方法之间也存在着内在的矛盾，这就是王夫之批判老子的巧妙方法。王夫之又继续推衍道，既然连致虚极、守静笃之类的事也不用做，才能真正达到虚极静笃的境界，就必然得出一个结论：“无所有事，而天下为我用”，既然任何事都不用做还有如此大的功效，那么老子的道也就是“不用作而用观”。老子自己也说“万物并作，吾以观其复”。王夫之的推衍并没有违背或歪曲老子的意思，他不过更明确地点明了老子之道的要义而已。如果说一个高明的道根本用不着人们的作为，只需用人们的眼睛观看万物的自生自灭，自己却由此而臻致虚静的状态，并把这种虚静的状态看作复命和知常的话，那么这种道对于人们又有什么意义呢？用王夫之的话说就是：“观而不作，目亦腹矣。”那又何必用目去看这一切呢？干脆让目也变成腹不是更好吗？由此可知，王夫之是从

根本上反对老子致虚极、守静笃的静观万物之变的思想，他并不认为老子的这种道有什么高明，而是通过用老子的观点进行推衍的方法，自然而然地说明了老子之道的谬误之所在。

老子认为认识了大道的人具有"微妙玄通，深不可识"的特征，对于这种高深的妙与通，人们都想求而得之，而成为超乎众人的圣人至人。然而如何求而得之？这是一个非常玄妙的问题。老子对此并未阐说明白。王夫之认为老子的微妙玄通就是以无为徐俟来求妙通，具体地说，就是由微入妙，以玄为通。这是对老子思想的一个发挥，由微玄而为妙通，就提出了一条反俗的思路。王夫之说：

> 择妙者众，由微而妙者鲜。求通者多，以玄为通者希。夫章甫不可以适越，而我无入越之心，则妙不在冠不冠之中，而敢以冠尝试其身乎？而敢以不冠尝试其首乎？又恶知夫不敢尝试者之越不为我适也？坐以消之，则冰可燠，浊可清，以雨行而不假盖，以饥往而不裹粮。其徐俟之也，岂果有黄河之不可澄，马角之不可生哉？天下已如斯矣，而竞名者以折锐为功。久矣，其弃故喜新而不能成也！①

王夫之此一节是针对老子所谓"古之善为士者，微妙玄通，深不可识"的说法而发。他把老子的"微妙玄通"解释成"由微而妙"，"以玄为通"。王夫之认为，择妙求通是人们共同的追求，但是追求什么样的妙和通，以及怎样达到妙和通，老子则与众人不同。众人以竞名折锐为功，认为妙与通就在其中。老子则以微与玄为妙为通。这里面就有莫大的区别。王夫之以章甫适越的例子说明这一问题。越人断发文身，不戴帽子，故人们不贩运帽子去越国，认为适越无利可图。而老子则根本无入越之心，他把妙处

① 《老子衍》十五章。

不放在帽子本身的利益上面，而用一种反俗的思路敢以冠尝试其身，敢以不冠尝试其首。也就是说，敢于把众人已经定型的想法反过来，不以众人的逻辑去寻找妙与通，而敢于以相反的思路去寻找妙与通。这样一来，在众人看来没有妙处的地方，老子却能看出妙处。于是他就通过与众不同的途径去寻找妙与通。这就是所谓的“由微而妙”，“以玄为通”。

世俗众人的妙与通，都表现为合乎世俗功利性的妙与通，都表现在显赫的名利与事功中，故都是浅显而易见的。老子的妙与通，则是由幽微和玄奥来达到的，所以是“深不可识”的。老子赞赏古之善为士者的求妙求通的方式，故用了一连串的形容词来描述其深不可识，然后又说明了所谓的以微玄求妙求通的要点，即所谓“孰能浊以清？静之徐清。孰能安以久？动之徐生”①。以及“保此道”的方法：“不盈，故能敝，不新，成。”②王夫之认为老子的这种方法，就是坐而徐俟之，不必有任何作为，就会自然而然地有莫大的成效。他说：“坐以消之，则冰可燠，浊可清，以雨行而不假盖，以饥往而不裹粻。其徐俟之也，岂果有黄河之不可澄，马角之不可生哉?”意思是说，只要徐俟之，哪怕是黄河浊水变清、马头生角之类的事也会发生的，而求妙求通根本不会比黄河水清、马头生角更加困难。雨行而不假盖，饥往而不裹粻，这都是比喻坐而俟之则自然有成，其用意就是说不必有所作为才能有所成功。坐俟无为，就是得妙的微，求通的玄。只有一反俗人的以事功为妙通的思路，才能产生这种由微而妙、以玄为通的觉悟。而要保持如此得来的妙与通，则要以不盈的心情甘心处于敝而不新的状态，这才是真正的“成”。而众人的“弃故喜新”以求妙通不失的想法，则是不能使其愿望得以成功的。王夫之按照老子的思想逻辑，推

①② 《老子》十五章。

导出了以上的见解。这些见解是否为王夫之所赞同呢？看以下的论述就可明白。

既然无为虚静坐而徐俟，就能求妙得妙求通得通，当然也就用不着学习各种知识以求积累博学，也用不着从事繁琐麻烦的世俗事务以求功利，更用不着运用头脑心智以求认识世界了。所以王夫之又按照老子的说法继续说道：

> 道积于己，于是而有美、有辩、有博。既美且辩，益之以博，未有不争者也。……能不以有涯测无涯者，亦无涯矣。“休之以天钧”，奚为奚与又奚穷哉？①

老子说：“信言不美，美言不信；善言不辩，辩言不善；知者不博，博者不知。……圣人之道，为而不争。”② 因此王夫之发表了上述的议论。他的意思是说，有道者因为大道已经积存于己之内心，自然就会有美、有辩、有博。既然如此，那就用不着再去追求什么博学的知识，若再去求世俗标准的博学，就必然会与世人产生争强斗胜之心。如此看来，求这种博又有什么益处？人的头脑心智终究还是有限的，而外在世界的知识与事务则是无穷无尽的，能够看清这一点，而不去用有限的心智去求世俗标准的博学，也就会自然而然地达到无涯的境地。庄子不是说过“休之以天钧”吗？就是要人求道而已，不去陷入所谓的博学之泥潭，如此才能进入天然的无为状态，从而省去无穷的麻烦。所以老子要人无为而虚静，坐而俟之，自然会达到妙通的境界。既然如此，那又何必有所作为以谋取功利，何必要去参与世俗的事务，何必要去穷究事物的知识呢？王夫之根据老子的看法做出这样的推衍，使人明白老子的意思是说有道的圣人不积，既不积以求博，也不积以求道。

---

① 《老子衍》八十一章。

② 《老子》八十一章。

这样的不积就是无为，就是不求知。

王夫之进一步推衍道：

> 天下不胜知也，知而施之，则物之情状死于己之耳目，而耳目亦将死于情状矣。然则将去知乎？而知亦无容去也。有知者，有使我知者。知者自谓久知，而使我知者用其介然而已。知介然之靡常，则己无留好。己无留好，而天下不羡其留，虽施不足畏，而况于知？①

前面王夫之已经说明了老子要人不积以求博，是因为人的心智有限而外在的世界无限，而且求博又会引起与世人的争斗，造成对自己的不利。这里王夫之则着重阐述人去认知外在世界的危害。他说，天下事物是不胜知的，若有所知而又要运用其知而施行之，就会造成"物之情状死于己之耳目，而耳目亦将死于情状"的不利后果。这种双死状态，其原因就在于人的知性对于客观事物的抽象而造成的距离。从绝对的观点看来，任何的认知都是不能完全符合其认知对象的，这就叫"物之情状死于己之耳目"。同时，由知性获得的认知，终究都是与实在之物不同一的东西，它不过是一种"象"，而不是物本身，人之耳目完全依赖于这种"象"之知而决定自己的思想意识和行动，其不可靠也是无法避免的，这对于人的根本利益来说，无疑是不可取的，所以就有所谓的"耳目亦将死于情状"的说法。双方皆死，这种认知，又有什么意义？然而是否需要除去这种认知呢？不能，因为人既然要生存于这个世界上，还必须依靠这种认知，所以"知亦无容去也"，还有保留之的必要。

王夫之在这里又区分出"知者"与"使我知者"。知者即认知的主体之人，使我知者即外在于人的世界万物。人做为知者，自

① 《老子衍》五十三章。

以为对于世界万物的认知是正确而永久不变的，而外在于人的世界万物则不为人的知而有所改变，依然照旧地介然存在着。人如果认知了这些使我知者的介然之无常，则对于自己的认知就不会有什么“留好”。

所谓的“留好”，就是一种自我得意式的满足与欣赏。世人往往由于自己有着某种广博的知识而有所“留好”，并因这种盲目的“留好”而忘记了己之所知与使我知者的距离，看不到知者与使我知者的双方皆“死于情状”，意识不到“自谓久知”之知实际上并没有多大价值。

老子是一个独异于众人的例外的清醒者，他不迷恋这种“知”，而看透了使我知者的“介然之靡常”，因此不像世俗众人那样“留好”于己之“知”，这里面就有一种反世俗的无为之寂静。这种与世俗功利标准不一致的无为之寂静，在老子看来，本身就是一种高明的“知”。尽管有这种不为世人所知的“知”，老子也不会为此而“留好”。于是天下之人也不会对此有所领悟而艳羡之，因此老子其人的不知之知及其施行，就不会有与世人发生争斗之虞，如此说来它又有什么可怕呢？更何况那种无为寂静之知呢？

对于可使双方皆“死于情状”的知识，虽然也让它存在于世人的生活之中，但那不是老子所要追求的，他要做的是成为圣人至人，寻求不需“留好”“不足畏”的无为寂静之知，在这种玄妙通达的认知之中，调整自己的人生方向，静待“深不可知”之大“成”。

不去追求双方皆死之知，还要不与外物发生关系，这将能保证自己的安全，最终可以使自己具有无比的明慧识力，以获得对于大道的明彻认识。王夫之对此推衍说：

唯不犯物者，物亦不犯我，非不犯也，物固莫能犯之也。

因而靡之，坐而老之，使明如列炬，暗如窮土，锐如千将，紛如乱丝，一听其是非之无极，终不争同己以为贵，乃冒天下之上，以视天下短长之命。[①]

我不犯物，物也犯不了我，因为我根本不为，所以物想犯我也犯不了。老子说："塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。"这都是我不为的意思，正因为我不为，所以物"不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱"。物根本不能对我发生任何作用，所以物不能对我构成侵犯，这是保证我的安全的问题。只有首先保证了自身的安全，才能继而谈论其他问题。如对天下事物的认知问题之类，都以这种安全问题为前提。以物不可犯为基础，才能进而做到"靡之"、"老之"、"听其是非"、"视天下""之命"。老子的无为，最终却是这些活动，它们是无为呢？还是有为？王夫之的推衍，最终让人得出一个什么结论，不是十分明显的吗？

第六节　魏源的老学思想

魏源，湖南邵阳人，晚清著名思想家。他的思想有较强的现实关切精神，提倡"通经致用"，反对理学家迂谈心性的治学方法，主张对产生了弊端的政治制度应有所改进。他生活在中国传统社会受到外来冲击的时代，痛感中国传统社会和文化对应这种冲击的无力状态，希望统治者能够改变歧视实用技术的奇技淫巧观念，而去"师夷长技"，由此达到"制夷"的目的。从他的这一命题看，他仍然希望保持中国的传统文化，这是一个不可改变的前提，只有充分保证了这一前提，才允许在此基础上学习西方的先进技

① 《老子衍》五十六章。

术，抵制住外来文化的冲击，而使中国传统的社会和文化延续下去。

魏源是一个中国传统文化环境中的知识分子，他能够提出师夷长技的主张，比之其他的中国传统的知识分子，已经是了不起的创见了。但他所学习研究的思想文化仍然是中国传统的思想文化，这一点就决定了他对外来文化的态度，仅仅只是师夷之长技而已。他并不能抛弃已经接受的东西，而改换为别的文化。他并不接受西方的文化。所以他只能运用中国传统的文化知识来阐述自己的思想主张，比如他爱好今文经学，学习《公羊春秋》，写作《古微堂集》、《元史新编》、《老子本义》、《诗古微》等等著作，无一不是在传统文化的旧有内容中进行思考和研究。这一现象对于理解他的老学思想有着重要意义。

从老学史的观点看，他所著《老子本义》及《论老子》，当然只能是传统意义上的研究，对老子思想的阐述不可能产生出异质的东西，这就决定了魏源的老学研究之内容，与整个封建时代的学者没有质的区别。他的研究特色只在于他所关注的问题已经与以前的学者有所不同。具体而言，即他的老学思想中明显带有现实关怀成分，这正是他对现实政治与国情进行思考的必然结果。

一、《老子》是救世之书

魏源研究《老子》，其内心怀有强烈的现实感，这与清代考据学派为学术而学术的治学态度有绝大的不同。看魏源的《老子本义》和他的《论老子》，就可发现他的治学精神中有一个突出的意念，这就是学术必须关心现实政治，也就是说，治学不能走空洞无物脱离现实的道路。基于这种思路，历来为人们看做退隐于现实社会生活之老子《道德经》，就被魏源解释成了救世之书，是与现实社会紧密相关的思想性著作。

魏源在其《论老子》之二中明白无误地说：

> 圣人经世之书，而《老子》救世之书也。使生成周比户可封之时，则亦默尔已矣。

在《老子本义》中多次说：

> 《老子》救世之书也。①
>
> 老子著书，明道救时。②
>
> 老子见学术日歧，滞有溺迹，思以真常不弊之道救之。③
>
> 此老子悯时救世之心也。④

他的救世，就是“遂以太古之治矫末世之弊”⑤。可以看出，魏源认为老子之所以要写《老子》之书，是要用他的思想主张来救世。所谓救世，是因为世道已经变得充满弊端，所以老子就要阐明真常不变之道，他著书的目的就是要向世人说明这种真道，让人懂得如何按照这种真道做人，让统治者懂得如何按照这种真道进行统治。

在魏源看来，最初的社会是太古之世，那时的政治叫做太古之治，是最为理想的政治状态。但社会却不能永远保持那种美好的社会政治，必然要向不好的社会政治转变，这就是魏源所说的必然要递相嬗变，而且越变越不好，到了最糟糕的时候，就叫做末世：

> 气化递嬗，如寒暑然。太古之不能不唐虞三代，唐虞三代之不能不后世。……故忠质文皆递以救弊，而弊极则将返其初。⑥

而老子生活的时代已经不再是太古之世了，他已经看不到太古之

---

①⑤ 《老子本义》第三章。

② 《老子本义》第五十八章。

③ 《老子本义》第一章。

④ 《老子本义》第六十一章。

⑥ 《论老子》之二。

治了，就连次一等的唐虞三代，他也只能通过历史的记载来了解了，老子实际面临的乃是“弊极”的“后世”。如果没有太古及唐虞三代的美好政治加以对比，也许人们对于面临的恶劣政治和社会还不会那么反感和厌恶。所以，做为一个史官来说，对于现实社会的恶劣就有着比之常人更为深切的感受。因此，老子在这种“弊极”的“后世”之社会里，对于现实的政治状况的不满就促成了他的深刻思索。如果现实的社会政治是太古之治，或如魏源所说的“成周比户可封之时”，老子也就会沉默不言了。但事实不是这样，所以他才要阐述有关太古之治的真常之道，企图以此来救世。而他的思想，即关于太古之治的主张，也正是根据其身为史官才获得的丰富历史知识而形成的。对于这一点，必须予以足够的注意。

从另一方面讲，老子不可能掌握多大的政治力量来推行他的政治主张，但他具有正直的政治观，在现实政治不能令人满意的情况下,像老子这样的古代知识分子所能做的也只有著书立说,为世人说一道理。当然，他著书立说也不是只想用这部书来为自己树立身后之名，而是希望能用自己的思想主张对现实社会产生一点切实的影响。魏源从这样的角度出发来分析老子著书立说的动机，故能说出如下的话：

> 吏隐静观，深疾末世用礼之失，疾之甚则思古益笃，思之笃则求之益深。怀德抱道，白首而后著书，其意不返斯世于太古淳朴不止也。①

老子怀德抱道，正是古代知识分子特有文化素养的表现，他的白首而后著书,则反映了老子这种知识分子对于现实社会的关心,只到了最后的时刻，才能以比较成熟的形式问世。这是在他一生经

① 《论老子》之二。

过"静观"、"深疾"、"笃思"、"深求"后才形成的结果，其中必然深蕴着其人"不返斯世于太古淳朴"而"不止"的强烈意愿。魏源对老子著书背后的这种情绪的发微，也正好反映了魏源自己的同类心情和致思经历。

魏源通过以上分析，阐明了老子著书是为救世的意愿，这就把历来人们关于《老子》之书的普遍看法完全否定了。《老子》之书，在魏源看来，根本不是什么为个人的退隐避世而作，正好相反，这部玄妙的著作恰恰是一个具有强烈现实感的老知识分子的深思之作，它的中心思想是对现实社会的不满，是要对现实社会的改变，是要对尚朦胧不觉的世人的挽救，是对圣人式政治家出现而改变世界的期望。

如果明白了老子的这种心态，再来理解他所说的无为无不为，人们也许会产生完全不同于过去的认识。世道总是要变的，从太古之治已经变到了唐虞三代之治，变到了成周的比户可封之治，变到了弊极的末世。但这种变不会到此为止，它还要继续变下去。老子的思想和希望，正是寄托于这种继续不止的变化之上的。

老子已经总结了事物变化的规律，这就是反者道之动，物极必反，同理，社会的发展变化也只能是"弊极则将复返其初"。既然如此，从太古的良治向末世的恶治之变，可以说已经到了一端之极，它下一步的变化，将会转到相反的方向。老子对此是确信不疑的。

当然这不会是很快完成的一变，在老子之世显然已经不会看到这一可喜之变了。但老子似乎并未因此而失去信心，他相信"去甚去泰去奢之指，必有时而信于天下"①。他的著书就是要为这一变增添一点推力。也就是说，既然世道之变是可以预料的，尽

---

① 《论老子》之二。

管它暂时还没有到来，但毕竟需要有人为变迁而从理论上进行说明。这种理论的先期准备，对于其后现实之实现，其间存在着一定联系。用魏源的话说就叫做“启先机”：

> 孔子宁俭毋奢，为礼之本，欲以忠质救文胜。是老子淳朴忠信之教，不可谓非其时，而启西汉先机也。①

魏源认为孔子的思想是想以“忠质救文胜”，这与老子的“淳朴忠信之教”在实质上是一样的。既然孔子的思想得到人们的推崇，老子的思想也不能说不合时宜。魏源认为，从历史的发展看，老子的思想对于西汉的无为而治正是起了“启先机”的作用。基于这一点，魏源对老子思想的无为无不为产生了新的看法，因此敢于肯定老子思想不是教人退隐而不问世事的哲学。

二、救世与太古之治

魏源之所以说《老子》之书是一部救世之书，关键在于他对老子思想中的太古之治内容的阐发。魏源所述老子思想中的太古之治思想，大体有三个方面的内容。即太古之治是老子理想的社会，是最好的政治；太古之治的要点是以无知无欲无为来治理天下国家与社会，而末世则正好与之背道而驰；要救末世之弊而恢复太古之治，其根本办法就是教人懂得无知无欲无为的道理，西汉是运用这一思想的成功范例，事实证明老子救世思想和太古之治理想具有现实可行性，不是空谈。

魏源在其《论老子》之二中说：“老子道，太古道。书，太古书也。”意思是说老子的思想就是关于太古之治的道理，《老子》其书就是说明这一道理的书。老子为什么要阐述太古之道？因为太古之道在老子看来是国家政治的根本原则。魏源在《论老子》之

① 《论老子》之二。

一中批评了后人对老子思想的歪曲后说：

盍返其本矣？本何也？即所谓宗与君也。于万物为母，于人为婴儿，于天下为百谷王，于世为太古，于用为雌为下为玄。

无论什么事物都有一个根本，在“世”方面，其根本就是“太古”，这也就是说，太古之世就是其他世道的根本，或曰理想。世道不如太古，就不是合乎理想的世道。要理解老子的思想，就要抓住关于太古之治的根本，要治理天下国家与社会，同样不能偏离这个根本。老子之书之道，都是围绕这一问题而展开，故称其道为太古道，其书为太古书。老子就是想把太古社会这一政治理想保存下来，并想让它重新实现于现实社会之中。

在魏源看来，老子相信太古之治即是太上之治，所以他又把太古之治叫做“太上”：

太上未尝自谓有知，未尝见有可欲，故其治世也亦然。①

所谓太上，就是最上、极上，表明老子把太古之治看做最好的世道，所以才说太古之治就是老子的理想政治。从上面这句话里也可看出魏源所说的太古之治的根本特点，就是无知无欲。此外魏源对这一问题还有更明确的说明。比如他说：

反本则无欲，无欲则致柔，故无为而无不为，以是读太古书，庶几哉！庶几哉！②

这是说只有懂得无欲无为而无不为的道理，才能读懂《老子》之书。魏源又说与太古之治相反的末世之乱，就是由有为造成的：

夫世之不治，以有为乱之也。③

---

①③《老子本义》第三章。

②《论老子》之一。

而有为的根源在于有欲有知：

有为由于有欲，有欲由于有知。①

由人欲横流而带来的危害主要表现为有为、争强、争胜，这就是世之不治的原因，就是世道坏乱的根源：

天下方务于刚强，而刚强莫胜于争战。②

魏源运用老子的思想来分析太古之治与末世之弊，看出末世之弊的根本毛病在于人欲横流，从而引起无数的争战，对社会及人民造成莫大的破坏和痛苦。所以要用老子所说明的太古之治的无为之道来救末世的争夺之弊。《老子》之书就是说这种道理，所以魏源说《老子》之书上可明道，中可治身，下可治人，无论怎样用都是有效的：

盖《老子》之书，上之可以明道，中之可以治身，推之可以治人。其言常通于是三者。③

魏源认为，老子相信无为就是太古之治的关键，太古之道之所以能够治天下，就在于这是无为而治：

岂自然不可以治身，无为不可以治天下哉？老之自然，从虚极静笃中得其体至严至密者以为本，欲静不欲躁，欲重不欲轻，欲啬不欲丰，容胜苛，畏胜肆，要胜烦。故于事恒因而不倡，迫而后动，不先事而为，夫是之谓自然也。……其无为治天下，非治之而不治，乃不治以治之也。④

魏源认为老子的太古之治即以无为治天下的具体方法主要为：

功惟不居故不去，名惟不争故莫争，图难于易，故终无

① 《老子本义》第三章。
② 《老子本义》第五十八章。
③ 《老子本义》第五十一章。
④ 《论老子》之三。

> 难，不贵难得之货，而非弃有用于地也，兵不得已用之，未尝不用兵也，去甚去奢去泰，非并常事去之也。治大国若烹小鲜，但不伤之即所保全之也。以退为进，以胜为不美，以无用为用，孰谓无为不足以治天下乎?①

用他的这些方法完全可以治天下，并非什么玄妙之事。但魏源也看到了老子无为的思想不易为人接受，故他特意说明老子著书阐明此道的重要性：

> 老子著书，明道救时，……今将救其弊，而返以慈俭谦退，则天下必以为不适于用，故即其所明者以喻之。言吾之道无施而不可，虽用之以战守，亦无不胜且固者。盖慈则必俭；慈则必不敢为先，是即兵家以退为进、以弱为强之道。②

魏源已经通过《老子》之书明白了太古之道，也相信这个道理可以运用于世，使他坚信这一点的最有说服力的证据就是西汉运用黄老之学取得文景之治的历史事实。他说：

> 夫治始黄帝，成于尧，备于三代，歼于秦，迨汉气运再造，民脱水火，登衽席，亦不啻太古矣。则曹参文景，斲琱为朴，网漏吞舟，而天下化之。盖毒痡乎秦，酷剂峻攻乎项，一旦清凉和解之，渐进饮食而勿药自愈。盖病因药发者，则不药亦得中医，与至人无病之说，势易而道同也。孰谓末世与太古如梦觉不相入乎?③

西汉的文景之治证明，即使到了末世，只要运用老子的太古之道也能改变坏乱的世道。魏源还把无为之治分为：

---

① 《论老子》之三。

② 《老子本义》第五十八章。

③ 《论老子》之二。

> 老氏书赅古今，通上下，上焉者，羲皇、关尹治之以明道，中焉者良、参、文、景治之以济世，下焉者明太祖诵民不畏死而心减，宋太祖闻佳兵不祥之戒而动色是也。①

魏源也知道世道既然已经不是太古之世，也就不能完全恢复太古之治，但在这种情况下，再来讲太古之道仍然是有其现实意义的：

> 老子欲反太古之治，世之去太古远矣，其遂可尽复乎？曰：未可也。未可而言之何也？夫衰周文弊，淳质亡丧尽矣，非大道不足以使人反性命之情。言道而不及其世，不足以知大道之已试。此其所以必反太古之治也。②

人不可不尽其力，但效果如何则只能听其自然，所谓尽人力而听天命是也。所以在不能百分之百达到太古之治的情况下讲太古之道，乃是矫正末世的不得已之举。

然而魏源认为，在历史上运用老子所谓太古之道而取得成功者，并非绝不可能，如西汉文、景、曹参、盖公、汲黯、张良等人，即是这种成功者：

> 汉人学黄老者，盖公、曹参、汲黯为用世之学，疏广、刘德为知足之学，四皓为隐退之学，子房犹龙，出入三者，体用从容，汉宣始承黄老，济以申韩，其谓王伯杂用，亦谓黄老王而申韩伯也。惟孔明澹泊宁静，法制严平，似黄老非黄老，手写申韩教后主，而实非申韩。呜呼！甘酸辛苦味不同，蕲于适口，药无偏胜，对症为功，在人用之而已。③

魏源认为他们运用老子的太古之道于自身时，则可使自我达到羲皇境地，若把它推广到社会和天下，则能取得如同太古之治的效

---

① 《论老子》之二。
② 《老子本义》第六十七章。
③ 《论老子》之三。

果，这与那些歪曲老子思想的运用是不可相比的：

> 如盖公黄石之徒，敛之一身，而微妙浑然，则在我之身已羲皇矣。即推之世而去甚去奢，化嬴秦酷烈为文景刑措，亦不啻后世羲皇矣。岂刑名清谈长生之小用而小弊，大用而大弊邪？①

魏源总结西汉人运用老子太古之道以成功的方法，认为其中的关键在于：

> 黄老静观万物之变，而得其阖辟之枢，惟逆而忍之，静胜动，牝制牡，柔胜刚，欲上先下，知雄守雌，外其身而身存，无私故能成其私，所谓反者道之动，弱者道之用也。②

这才是能真正用老子无为之道的精谛来治理世道的范例，像申韩刑名学家以及明太祖、宋太祖之流，则不能与之相比。

三、老子的被误解及其与儒佛的关系

魏源认为《老子》之书，历来被人们所误解，故而不能认识老子思想的真正内涵。如他在《论老子》之一中说：

> 文、景、曹参之学，岂深化于嵇、阮、王、何乎？而西汉西晋燕越焉。则晋人以庄为老，而汉人以老为老也。

能真正用老子之道则可治世，不能真正用老子之道则要乱世。表明老子之学完全是有益于政治的学术思想，而不是一种单纯的哲学体系。如果只从学术或哲学的层次上看，西汉的文、景、曹参绝对比不过西晋的嵇、阮、王、何，但文、景、曹参运用黄老之学就把西汉的政治搞得很好，而嵇、阮、王、何的老子之学则是空头的学术，对于西晋的政治根本没有起到什么作用。由此可见，

---

① 《论老子》之一。

② 《论老子》之三。

同样是学习研究老子之学，却有截然不同的效果。魏源说晋人是以庄为老，汉人是以老为老，这就是说双方研究老子之学的思路不同。以庄为老，是歪曲了老子的思想。以老为老，才是正确理解老子的思想。只有能够正确地理解老子的思想，才能正确运用老子的思想。魏晋的玄学，虽然也高谈老子之学，但那完全是与老子思想原意背道而驰的空谈，所以魏晋的玄学家或清流名士，是没有真正得到老子思想的真谛的。

历史上不少人都对老子思想做过类似的歪曲，表面上是在标榜老子，实际上则是曲解老子，不能把老子思想中的政治意味正确揭示出来。对此魏源也有严厉批评，尤其是诸子，魏源认为他们都不能真正掌握老子的无为，而各有偏差：

> 无为之道必自无欲始也。诸子不能无欲，而第慕其无为，于是阴静坚忍，适以深其机而济其欲。庄周无欲矣，而不知其用之柔也。列子致柔矣，而不知无之不离乎有也。故庄列离用以为体，而体非其体。申韩鬼谷范蠡，离体以为用，而用非其用。①

老子思想可以用无为来概括之，可是诸子却不能正确理解老子的无为之道。按照魏源的分析，这是因为他们不能无欲，所以不能正确理解无为之道，而只能歪曲老子的无为之道，走向阴静坚忍、深其机以济其欲的歧途。庄子虽然能够无欲，但却不知运用无为的诀窍，所以走向超脱现实的道路。列子虽然能知运用老子之道的柔，但又不能明白有无的关系，所以走向清虚的道路。此二者都不能对现实政治产生作用，故与老子的能对现实政治发挥作用的无为之道不可同日而语。庄子与列子的弊病是在于把老子之道的体与用分割开来，不能统一理解和掌握之，故都不能真正继承

① 《论老子》之一。

老子的无为之道。至于其后的申、韩、鬼谷、范蠡等人，他们对于老子思想的理解和掌握比之庄子、列子则又差了许多，其根本的弊病正好与庄子、列子相反，而在于脱离了老子无为之道的根本，而只能运用老子思想的一些皮毛。他们虽然注重运用老子思想于现实政治，但由于未能把握老子无为之道的精髓，故也与庄子、列子一样不能发挥老子思想对于现实政治的指导作用。

魏源认为不能无欲则不能真正掌握老子的无为之道，诸子就是犯了这种毛病。魏源并不满足于指出这一层原因，他又进一步分析了人们为什么不能无欲：

> 以急功利之心，求无欲之体不可得，而徒得其相反之机，以乘其心之过不及，欲不偏不弊，得乎？老子兢兢乎不敢先人，不忍伤人，而学者徒得其过高过激，乐其易简直捷，而内实决裂以从己，则所见之乖谬使然也。《庄子·天下篇》自命天人，处真人至人之上，韩非解老，而又斥恬澹之学恍惚之言为无用之教，岂斤斤守老氏学者哉？①

不能无欲，根本的问题是有“急功利之心”。要去追求功利，就要有所作为，这都靠一种欲望在背后支撑着。所以求功利之心越急，其求无欲则越不可得。在这一基础上，还想得到老子的无为之道，怎么可能？有功利之心，就要与人争，就要先于别人，就要伤害别人，不如此就不能求得功利。这一切正与老子的无为之道背道而驰。

另一个弊病，则是只看到老子思想的过高过激之处，一味地求清高孤寂和反世俗，去追求个人的修身养性，这也是不符合老子思想之原义的。有的人之所以产生偏差，走上过高过激的歧路，就在于不能全面掌握老子思想，只见其一，不知其余。如庄子的论调不可谓不高，但那毕竟不是老子思想的原意，这正是他的

---

① 《论老子》之三。

“所见之乖谬使然”，而非老子思想使然。

又如韩非子对老子的解释，则对老子的无为之道批评为无用之教，这同样是由功利之心使然，也非准确遵守老子思想之原意的解释。

老子的太古之治，在魏源看来，本来能在天下社会产生很大作用，但除了西汉前期的人士有所运用外，在整个中国历史上，老子思想却未能发挥应有的作用，对这一现象，魏源认为只能归罪于后之解释者的误解。即是说，由于后人对老子思想有所误解，才造成老子思想无用于世的结果：

> 老子言绝仁弃义，而不忍不敢，意未尝不行其间。庄周乃以徜徉玩世，薄势利遂诃帝王，厌礼法则盗圣人。至于魏晋之士，其无欲又不及周，且不知无为治天下者果何如也？意糠秕一切，拱手不事事而治乎？卒之王纲解纽，而万事瓦裂。刑名者流，因欲督责行之，万物一付诸法，而己得清静而治，于是不禁己欲而禁人之欲，不勇于不敢而勇于敢，不忍于不忍而忍于忍，煦煦孑孑之仁义退，而凉薄之道德进，岂尽老子道乎？岂尽非老子道乎？①

后之解释老子者，多只就《老子》的字面意思加以理解，如谓老子绝仁弃义，便谓老子之道不关心社会，于是人们便由此引申开去，走上庄子那种“徜徉玩世，薄势利遂诃帝王，厌礼法则盗圣人”的道路，或产生魏晋名士那种“糠秕一切，拱手不事事”的偏向，或导致申韩刑名家的“万物一付诸法”的极端。这些误解都与老子所谓的绝仁弃义有关，所以魏源特地说明老子对待仁义礼的态度。他认为老子并非反对仁义礼，而与讲究仁义礼的孔子思想并不矛盾：

---

① 《论老子》之三。

> 老子言我有三宝，一慈、二俭、三不敢为天下先。慈非仁乎？俭非义乎？不敢先非礼乎？[1]

魏源用老子的三宝来对应孔子的仁义礼，借此证明老子并不反对世俗社会所需要的仁义礼。当然，老子思想与孔子思想并不完全相合，魏源对此也有分析：

> 老子与儒合乎？曰否否。天地之道，一阳一阴，而圣人之道，恒以扶阳抑阴为事。其学无欲则刚，是以乾道纯阳，刚健中正，而后足以纲维三才，主张皇极。老子主柔宾刚，而取牝取雌取母，取水之善下，其体用皆出于阴。阴之道虽柔，而其机则杀，故学之而善者则清静慈祥，不善者则深刻坚忍。而兵谋权术宗之，虽非其本真，而亦势所必至也。[2]

在魏源看来，儒家与道家正好是一阴一阳，配合而成，则皆不可缺少。因为天地之道就是一阴一阳，少了任何一方都将使天地之道不能正常发挥作用。儒家与道家也是如此，对于人类社会，此二家思想都是有用的。但魏源也指出了学习老子思想可能造成的后果，即有可能学之而善，也有可能学之而不善。学之善者，才有可能把老子思想中的太古之道发挥得淋漓尽至，但若学得不善，则有可能产生如庄子、魏晋名士、申韩之流，更有甚者，导致兵谋权术。当然这都不是老子思想的本来内容，但由老子思想而产生出这些东西，也是势所必至。对于这一现象，人们也不可完全忽视。之所以要说这个问题，就正是因为在现实中大多数都对老子思想有误解，而真正能够理解老子思想之本义者，则少之又少。这也是不可否认的事实，既如此，魏源就有必要指出这一点。若不承认这一点，也就不能很好地解释老子思想与这些似是而非的

① 《论老子》之二。
② 《论老子》之四。

思想之间的关系。魏源说明老子思想与儒家思想的不同，还有一个目的，那就是有不少人把老子思想解释成了儒家思想，这在《老子》解释史上并不罕见。魏源认为这样解释《老子》有不好的作用，即使人不能认识老子思想的真正面目，具体一点说，就是不能让人懂得老子的所谓太古之道。也许这些解释者都是一片好心，但这种好心，却不能起到应有的作用，所以仍有必要指明老子思想与儒家思想的差别。此外魏源又特别说明了一个道理：

> 内圣外王之学，暗而不明，百家又往而不返，五谷荑稗，同归无成。悲夫！知以不忍不敢为学，则仁义之实行其间焉可也。①

儒家思想即所谓的内圣外王之学，在现实中已不能发扬光大，诸子百家却又不能找到一条正路，反而造成思想领域的一片混乱，使人无法分清真伪。在这种情况下，老子思想提倡不忍不敢之道，阴以济阳，其中暗含儒家思想的仁义，以此来实现所谓的太古之治，不也是可以的吗？所以虽然老子思想与儒家思想不尽相同，但仍有其存在的合理性。故研究老子思想中的太古之道，不也就很有意义了吗？

魏源也说明了老子思想与佛家思想的异同：

> 老子与佛合乎？曰否否。窈冥恍惚中有精有物，即所谓雌与母，在佛家谓之玩弄光景，不离识神，未得归于真寂海。何则？老明生而释明死也，老用世而佛出世也。老，中国上古之道，而佛，六合以外之教也。故近禅者惟列御寇氏，而老子固与禅不相入也。②

在老子思想的解释者中间，也有一些从佛家思想角度进行解说者。对此，魏源特意说明老子思想与佛家思想的不同。他认为老子思

①② 《论老子》之四。

想与佛家思想的根本差别，在于“老明生而释明死，老用世而佛出世”。明生用世，都是在讲人类生存的意义及其活动的原则，而以关心天下社会之治为中心。明死出世，则正与之相反，不关心人类社会的事务，不研究人生的意义及原则。如此截然相反的思想怎能硬性捏合到一块呢？

老子讲恍惚之中有精有物，这是说道之本体的特有本质，而这种思想在佛教看来，则是不离识神，未能达到真空的境地。所以二家在本体论上也是根本合不来的。

再一点，老子思想是中国本土自古就有的文化，而佛教则是从六合之外传到中国的宗教，二者的来源不一，所以也是不能合二而一的。与老子思想的系统相比，只有列子与佛教的禅宗相近，而老子思想本身则与禅毫无关系。由此说来，用佛家思想解释老子思想的人，都可说是误解老子了，他们的解释也就是不可相信的了。

魏源在《论老子》中之所以要区分老子与儒佛二家的不同，归根结底，还是要为自己的老子之学为太古之道说提供论据，以加强自己见解的可信程度。如此而已，岂有它哉！

结 束 语

本书内容从先秦到清末，对两千多年的老学发展，作了一番概略的论述。不难看出，老学是在老子思想基础上形成的一种思想体系，内容非常丰富，包括哲学、政治、人生、自然、社会等方面的见解。但是在一本书中，不可能将这些内容全部阐述，只能选择若干代表性的人和书，描述出老学发展的基本概况。

对于老学史的研究，还可以从更广阔的方面展开。例如：分专题对老子思想进行阐释，如政治的、哲学的、伦理的等方面的专题；分宗派研究老学史，如道家、儒家、佛家对老子思想的不同解释，以及老子思想与三教思想的汇通、与三教人士的关系，在道家文化中的地位等；也可以断代进行研究，侧重阐明老子思想与不同时代的社会、老子理想与社会现实的关系等等；还可以断代与专题结合研究，如唐、宋、明、清四皇帝的《老子注》就是一个题目；此外，《老子》书的文献学的研究，也是不可忽视的课题，如《老子》的版本、校勘、训诂、考证等研究。总之，深入、全面地进行老学研究，是大有可为的。从这个角度看，也可确定本书的位置，它只是一本拓荒性的简史，不是包罗万象的全史。

本书截止于清末的魏源，亦即 19 世纪中叶，而现在 20 世纪也将结束。这一百年来老学发展情况又如何呢？这是一个很有意义的课题，应该形成另一部专著，其最终的完成，尚有待今后的努力。为使读者对这一时期的老学状况有个基本了解，我们采用“附录”的形式，列出有关的书目，以供大家参考。

20 世纪，世界及中国的社会都发生了急剧变化。历来社会政

治的变化都将影响学术思想的发展，有时是极大的促进，甚至质的飞跃，有时则出现暂时的消沉。过去的老学发展是这样，20世纪也不会例外。从后面所列书目，可以看出，二三十年代出版的有关著作较多（当与辛亥革命结束封建制度有关），三四十年代就大为减少（当与抗日战争有关）。中国大陆在五十年代后期，就更为稀少，六七十年代仅有一两本正式出版物。台湾地区则从五十年代后期开始有较大的发展，七十年代出书一二十种。其中严灵峰先生对《老子》的研究特别值得一提，他不仅出版了多种研究著作，而且编辑出版了《老子集成》初编及续编，由于资料的相对集中，对开展老学研究有重要意义。

20世纪对于《老子》的研究，从中国——包括港台地区的情况看，主要仍然是沿着传统的两个方面进行着：一方面是考据性的，包括版本、文字、校勘等；一方面则属于义理上的发挥。不过，由于时代的不同，无论考据或义理，都有了新的面貌。考据中已经运用某些近代科学的方法，义理上更是出现不少新的解释。这是在古代老学研究基础上的进一步发展，二者之间已有质的区别，加之后者的内容更为丰富多彩，故本书没有涉及，留待以后进行专门的研究。

附录:20世纪《老子》研究资料简目

书　目	作　者	出版单位	时 间
读老子卮言	江　朣	排印本	1917
篆文老子	田　潜	文楷斋	1920
道德经述义	徐绍桢	学寿堂	1920
道德经白话解说	江希张	排印本	1922
老解老	蔡廷干	排印本	1922
评注老子菁华	张之纯	排印本	1922
老子古义	杨树达	中华书局	1922
老子哲学的研究与批评	程辟金	上海民智书局	1923
老子音义辩证	吴承仕	排印本	1923
道德经考异补遗	罗振玉	永丰乡人杂著本	1923
老子校诂	马叙伦	景山书社	1924
读老子	卢锡荣	昆明东陆大学	1924
新式标点老子道德经	高岳岱	上海扫叶山房	1925
老子集解	奚　侗	排印本	1925
老子玄玄解	黄元炳	上海医学书局	1925
标点老子道德经	支伟成	排印本	1926
老子集注	曹聚仁	上海群学社	1926
道德经笺注	丁福保	上海医学书局	1926
老子道德经书目考	周云青	上海医学书局	1926
新解老	李继煌	排印本	1926
老子考	王重民	排印本	1927
新定老子章句	陈　柱	排印本	1927
老子学案	郎擎霄	上海大东书局	1928
老子研究	王　力	商务印书馆	1928
老学八篇	陈　柱	商务印书馆	1928
老子集训	陈　柱	商务印书馆	1928
老子二抄	刘咸炘	成都尚友书塾	1929
老子古注	李　翘	瑞安李氏芬薰馆	1929

书　目	作　者	出版单位	时间
老子异文订	谭禅生	民铎杂志社	1929
老子述义	胡远浚	上海中华书局	1929
老子道德经解题及读法	钱基博	上海大华书局	19?
老子道德经	许啸天	群学社	1930
老子与庄子	陈　柱	商务印书馆	1931
老子校语	丁展成	排印本	1931
道德经	丁惟鲁	文崇书局	1934
老子新注	缪尔舒	上海新文化书局	1934
老子道德经贯珠解	李柏朝	上海新华书局	1934
老子学案	刘其宣	京华印书馆	1934
中国古代社会与老子	侯外庐	国际学社	1934
老子姚本集注	李大防	安庆龙门书店	1934
老子学案	刘其定	京华印书馆	1934
老子通诂	汪桂年	北强月刊	1935
老庄哲学	胡哲敷	中华书局	1935
老子辨	钱　穆	大华书局	1935
老子通证	冯　振	无锡国学专修学校	1935
老子校补	刘师培	刘申叔遗书本	1936
老子心印	成上道	上海明善书局	1936
古本道德经校刊	何士骥	排印本	1936
汉代老学者考	杨树达	排印本	1936
阐老	陈　柱	陈氏十万卷楼本	1936
老子校诂	蒋锡昌	商务印书馆	1937
老子新证	于省吾		1939
老子韩氏学	陈　柱	长沙商务印书馆	1939
老子考证	汤仰晖	排印本	1939
老子通考	张心澂	排印本	1939
老子学辨	胡怀琛	安吴胡氏刊本	1940
老子补注	胡怀琛	安吴胡氏刊本	1940
老子古本考	劳　健	手稿影印本	1941
老子新诂	张荫良	排印本	1943
老子	张默生	重庆胜利出版社	1944
白话句解老子	叶玉辉	上海广益书局	1944

书目	作者	出版单位	时间
老子分释	陈梦家	商务印书馆	1945
老子通释	张纯一	排印本	1946
老子读本	谭正璧	排印本	1949
道德经儒诠	徐昂	（徐氏全书）	1949
道德经解题及读法	钱基博	上海大华书局	19??
老庄研究	李泰棻	人民出版社	1953
老子正诂	高亨	古籍出版社	1956
老子今译	任继愈	古籍出版社	1956
老子校诂	马叙伦	古籍出版社	1956
古代哲学家老子及其学说	杨兴顺	科学出版社	1957
老子新诠	钟应梅	华国杂志	1958.2—3 期
论老子	车载	上海人民出版社	1959
老子哲学讲座集	《哲学研究》编辑部	中华书局	1959
老子译诂	杨柳桥	古籍出版社	1958
老子	喻松青	中华书局	1962
老子剩义	王叔珉	文史哲学报	1966
老子余谊	罗运贤	打字影印本	1969
老子王弼注校记	刘国钧	打字影印本	1969
老子注释	复旦大学哲学系	上海人民出版社	1977
老子新译	任继愈	上海古籍出版社	1977
王安石老子注辑本	容肇福	中华书局	1979
老子注释	高亨	河南人民出版社	1980
老子思想研究	童书业	东岳论丛	1980
老子校读	张松如	吉林人民出版社	1981
老子其人其书及其道论	詹剑峰	湖北人民出版社	1982
帛书老子注译与研究	许抗生	浙江人民出版社	1982
老子校释	朱谦之	中华书局	1984
老子浅解	陆元炽	北京古籍出版社	1987
李耳道德经补正	秦维聪	中州古籍出版社	1987
老子释义	卢育三	天津古籍出版社	1987
老子章句新释	张默生	成都古籍书店	1988
老子臆解	徐梵澄	中华书局	1988
生命的大智慧	余培林	河北人民出版社	1988

书目	作者	出版单位	时间
老子秘义	黎子耀	三秦出版社	1989
老子通解、唯道主义研究	罗尚贤	广东高等教育出版社	1989
道德经释义	任法融	三秦出版社	1990
李聃道德经更正	孙享林	华中师大出版社	1990
白话老子	周生春	三秦出版社	1990
道德经俗释	刘彦灯等	华中理工大学出版社	1990
老子新编校释	王　梓	辽沈书社	1990
老子演义	王德有	齐鲁书社	1990
老子白话释秘	郭长生	中国工人出版社	1991
老子外传老子百问	孙以楷等	安徽人民出版社	1992

二

书目	作者	出版单位	时间
老庄哲学	吴　康	台湾商务印书馆	1955
老子章句新编全文	严灵峰	抄本	1956
庄老通辨	钱　穆	香港九龙新亚研究所	1957
老子研究	张起钧	台湾中华丛书委员会	1958
老子校释	朱谦之	龙门联合书局	1958
老子哲学	张起钧	台湾中央文物供应社	195?
无求备斋老子集成	严灵峰	艺文印书馆	1965
老庄研究	严灵峰	台湾中华书局	1966
音注老子章句新编	严灵峰	排印本	1966
老子注	陈　澧	台湾商务印书馆	1967
道家四子新编	严灵峰	台湾商务印书馆	1968
老子探义	王　淮	台湾商务印书馆	1969
老庄辨异	卢鸣皋	台湾桃园著者自版	1970
老子今注今译及评介	陈鼓应	台湾商务印书馆	1970
老子达解	严灵峰	台湾艺文印书馆	1971
老子河上公注校理	郑成海	台湾中华书局	1971
老子校诂	何经纶	台北华联出版社	1973
老子校证译释	张杨明	台湾维新书局	1973
老子道之研究	林裕祥	台北嘉兴公司文华基金会	1976

书目	作者	出版单位	时间
智慧的老子	张起钧	台北新天地书局	1976
老庄哲学与道学	郭为	台湾高雄复文书局	1977
老子学术思想	张杨明	台北黎明文化事业公司	1977
老子要义	周绍贤	台湾中华书局	1977
老子新释	何鉴琮	台北乡粹出版社	1977
古籍新编老子	郑麐	台北世界书局	1977
老子释例	温文锡	台北文津出版社	1978
老子宋注丛残	严灵峰	台湾学生书局	1979
老庄思想论集	王煜	台北联经出版社	1979
老子的哲学	王邦雄	台北东大图书公司	1980
老子微旨略例	王志铭	台北东升出版事业公司	1980
老子笺	王光前	台湾前程出版社	1980
老子智慧	林语堂	台湾德华出版社	1981
道德经发微	今尹耳	台北翰林书局	1981
老子别裁	白光大师	台北武陵书局	1982
老子闲谈	王光前	台北晨光出版社	1982
白话老子	赵雅博	台北星光出版社	1982
老子论集	郑良树	台北世界书局	1983
伦敦所藏敦煌老子写本残卷研究	程南洲	台北文津出版社	1985
老子道德经	杨汝舟	台北老庄学会中道杂志社	1987
老子的智慧	蔡为熞	台北国家出版社	1988
老子之道治主义	贺荣一	台北王南图书出版公司	1988

三不详出版单位与时间

书目	作者
索统写本道德经残卷考证	饶宗颐
想尔注校笺	饶宗颐
老子崇宁五注	严灵峰
老子知见书目	严灵峰
老子选注	罗根泽
老子道德经解	方觉慧
老子义疏注	吴静宇

老子新读	倪直明
新解老	刘鼒和
老子重编	唐子长
老子约	张其淦
道德经达诂	胡薇元
老子正义	吴常熙
老子道德经语解	萧纯伯
老子现代语释	陆世鸿
老子的流传与注解	梁容若
老子述记	朱芾煌
老子学案	王恩洋
读老子随笔	王永祥
老子讲义	区大典
老子故	马其昶
老子	唐文播
老子治要	张文治
老子讲义	程兆熊
老子	田干吾
老子会通	葛连祥
老子正解	纪敦诗
老子述解	封思毅
马王堆帛书老子试探	严灵峰
老子研究与政治	历劫余生
老子哲学之研究	金　声
老子哲学	大　同
老子的教育观	余书麟
老子政治思想概论	孙思枋
老子今见	陈登澥
老墨哲学人生观	蔡尚思
译老子原始	江侠庵
老子众说纠谬	严灵峰
老子哲学阐微	萧天石
老子道德经注	王寒生
老子的道德思想之成立	徐复观

老子研究　赵文秀

老子的政治思想　蔡明田

老子自然哲学中无为之功能　金容沃

ZHONGGUO LAOXUESHI
中国老学史
熊铁基　马良怀　刘韶军　著
*
福建人民出版社出版发行
（福州东水路 76 号　邮编:350001）
福州新地文字处理有限公司排版
三明地质印刷厂印刷
（三明市富兴路 15 号　邮编:365001）
开本 850 毫米×1168 毫米 1/32 16.875 印张　4 插页　398 千字
1995 年 7 月第 1 版
1997 年 7 月第 2 次印刷
印数:1501－3500
ISBN 7－211－02924－2
K·207　定价:25.30 元

本书如有印装质量问题,影响阅读,请直接向承印厂调换。